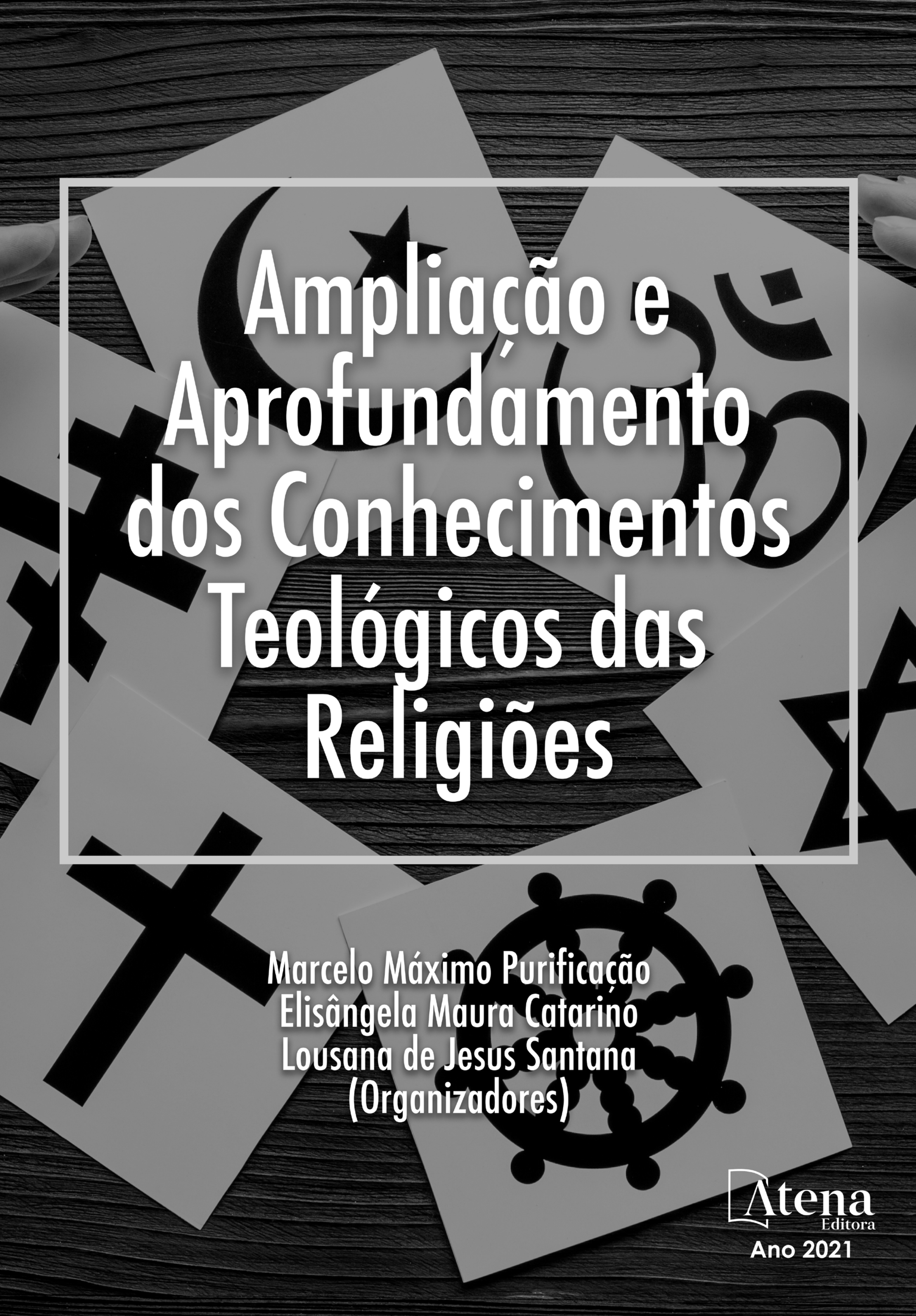
Ampliação e Aprofundamento dos Conhecimentos Teológicos das Religiões

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Lousana de Jesus Santana
(Organizadores)

Atena Editora
Ano 2021



Ampliação e Aprofundamento dos Conhecimentos Teológicos das Religiões

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Lousana de Jesus Santana
(Organizadores)

Atena Editora
Ano 2021

Editora Chefe
Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Assistentes Editoriais
Natalia Oliveira
Bruno Oliveira
Flávia Roberta Barão
Bibliotecária
Janaina Ramos
Projeto Gráfico e Diagramação
Natália Sandrini de Azevedo
Camila Alves de Cremo
Luiza Alves Batista
Maria Alice Pinheiro
Imagens da Capa
Shutterstock
Edição de Arte
Luiza Alves Batista
Revisão
Os Autores

Atena Editora
Ano 2021

Atena Editora
Ano 2021

Atena Editora
Ano 2021

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Ampliação e aprofundamento dos conhecimentos teológicos das religiões

Editora Chefe:	Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecária:	Janaina Ramos
Diagramação:	Luiza Alves Batista
Correção:	Flávia Roberta Barão
Edição de Arte:	Luiza Alves Batista
Revisão:	Os Autores
Organizadores:	Marcelo Máximo Purificação Elisângela Maura Catarino Lousana de Jesus Santana

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A526 Ampliação e aprofundamento dos conhecimentos teológicos das religiões / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Elisângela Maura Catarino, Lousana de Jesus Santana. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5706-794-9
DOI 10.22533/at.ed.949210802

1. Religião. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Catarino, Elisângela Maura (Organizadora). III. Santana, Lousana de Jesus (Organizadora). IV. Título.
CDD 210

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Atena Editora
Ano 2021

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa.

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Atena Editora

Ano 2021

APRESENTAÇÃO

"O mundo é um livro, e quem fica sentado em casa lê somente uma página"

Santo Agostinho

Prezados leitores, saudações.

Com esta obra, queremos, fazer um convite a vocês: venham ampliar e aprofundar conhecimentos nos temas – teologia e religião, vistos a partir da lupa das ciências humanas e sociais. Uma obra organizada em várias mãos, e por olhares advindos de vários contextos, que trazem aspectos significativos sobre os conhecimentos teológicos das religiões em liames com temas como: Cuidar; Espiritualidade; Sagrado; Espiritismo; Teologia da Libertação; Neopentecostais; Pentecostais; Ensino Religioso; Geografia da Religião; Epistemologia; Arte sacra; Agnosticismo, entre outros. Estruturada em 12 capítulos teóricos a obra "Ampliação e Aprofundamento dos Conhecimentos Teológicos das Religiões" se configura como um trabalho interdisciplinar, que retrata leituras, posicionamentos e resultados de estudos desenvolvidos por pesquisadores desse nosso imenso Brasil. Uma obra, que chega num momento histórico marcado por uma pandemia mundial, que tem levado muitos homens e mulheres a refletirem sobre o Sagrado, se aproximarem da fé e zelar pela vida – sua, e do outro -.

"Toma cuidado com o homem de um só livro"

São Tomás de Aquino

Boa leitura.

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Lousana de Jesus Santana

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1

ESPIRITISMO E EDUCAÇÃO NO SÉCULO XIX: INTERFACES COM A LAICIDADE DO ESTADO FRANCÊS

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 27/10/2020

Artur Cesar Isaia
Universidade La Salle. Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais
Canoas, RS
http://lattes.cnpq.br/9893470314100775
https://orcid.org/0000-0002-7195-8027

Este texto, com algumas pequenas modificações foi publicado na Revista Brasileira de História das Religiões, v. 10, n. 28. p. 63-80, 2018, com o título "Discurso espírita e educação no contexto da laicização do estado francês".

RESUMO: Este artigo tem como objetivo principal estudar as relações tecidas entre o discurso espírita francês do século XIX e a proposta de uma educação laica desenvolvida pela Terceira República Francesa. Neste período consolida-se a presença do estado no terreno educacional, impulsionando a sua laicização com as leis de 1881 e 1882, as quais tornaram o ensino livre, obrigatório e gratuito. O Espiritismo vai endossar o projeto de laicização, contudo revestindo o seu discurso de características não redutíveis ao projeto governamental. A identidade ao mesmo tempo filosófica, científica e religiosa pretendida pelo discurso espírita terá consequências diretas nas singularidades de sua proposta educacional.
PALAVRAS-CHAVE: Educação, Espiritismo, Laicidade.

SPIRITISM AND EDUCATION IN THE 19TH CENTURY: INTERFACES WITH THE SECULARITY OF THE FRENCH STATE

ABSTRACT: This article aims study the relationships created between the French spiritist discourse of the XIX century and the proposal of a secular education developed by the French Third Republic. In this period consolidates the state's presence in the educational field, boosting its secularization with the 1881 and 1882 laws, which made education free, compulsory and gratuitous. Spiritism will endorse the secularization project, however covering your discourse characteristics not reducible to the government project. The identity at the same time philosophical, scientific and religious intended by the spirit discourse will have direct consequences on the singularities of its educational proposal.
KEYWORDS: Education, Spiritism, Secularity.

1 I INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XIX o Espiritismo aparece explicitamente como opção religiosa no contexto francês pós-revolucionário. O XIX francês foi marcado pelo fastio com o frio racionalismo das luzes, mas ainda pela persistência no culto ao primado da razão, evidente nas propostas positivistas de vários matizes. Por outro lado, a concomitância entre o culto iluminista à razão e crenças arraigadas, aparentemente "sem memória", há muito se mostravam operantes em uma França, na qual a percepção do mundo das luzes e sua narrativa

sobre a hegemonia da razão humana não eram monopólicas. Darnton (1988) analisou o outro lado da França iluminista, na qual o domínio do oculto, do imponderável, do inexplicável aparecia como o contraponto do enciclopedismo e da suposta preponderância da razão. Falando sobre os franceses cultos do período revolucionário, Darnton mostrava que o racionalismo estava perdendo terreno para o que chamava de “cientificamente misterioso”; para uma perspectiva na qual a ficção preenchia as lacunas abertas pela própria ciência da época. Neste sentido, o exemplo que invocava era Franz Anton Mesmer, que sensibilizava setores burgueses e aristocráticos, com sua proposta na qual se conjugavam a crença em um fluido cósmico que a tudo atravessava e a possibilidade terapêutica de comunicar essa energia vital, através de técnicas que iam do uso de instrumentos magnetizadores aos gestos como sopros, imposições de mãos e os passes (Figueiredo, 2007, p. 104). Estreitamente ligado ao mesmerismo, o Espiritismo ratificava a existência de um fluido universal ligando o universo e os seres, dedicando *Le Livre des Médiums*, o quarto capítulo do primeiro livro justamente para elucidar a relação entre Magnetismo e Espiritismo (Kardec, 1993). As homologias entre Espiritismo e Magnetismo, por outro lado, estreitavam o campo relacional entre o discurso religioso e científico, ou como queria Darnton, entre ciência e ficção[1], apesar da pretendida distância tomada da teologia, pela investigação científica e pelo próprio discurso espírita. As relações não ausentes de tensão entre o Espiritismo, um espiritualismo difuso pré-existente e a herança católica e mística pós-revolucionária (Ladous,1989), acrescidas da ressignificação cientificista do iluminismo (Catroga, 2011), vislumbram a possibilidade de compreensão do universo intelectual no qual se moveu o Espiritismo francês do século XIX e seu projeto conciliador entre razão científica e revelação religiosa[2]. Em outras palavras, encaro as relações entre ciência, religião e laicidade, presentes claramente nas ideias espíritas no terreno educacional, como próximas à ideia de “bacia semântica” proposta por Gilbert Durand (2011). Com esta expressão, este autor propõe a metáfora da possível imersão humana em um mundo de significados, capaz de relacionar-se polissemicamente com a recriação imaginária. De forma mais restrita, mas igualmente aproximativa ao sentido sob os quais encaro as relações e distanciamentos entre ciência e ficção no discurso espírita, Lucien Febvre (1968) falava de “outillage” mental, referindo-se a um quadro mental de dimensão social, historicamente dado, capaz de matriciar o conhecimento e a percepção do mundo. É nesses limites que encaro as conclusões de Darnton sobre a flexibilização do laicismo do XVIII, do desvanecimento da linha divisória entre ciência e ficção no contexto revolucionário francês e de sua relação

1. A este respeito, mostrando como o aperfeiçoamento dos microscópios e dos instrumentos de captação da realidade no século XVIII longe esteve de emancipar a constatação científica da imaginação humana, apesar da “progressiva separação entre ciência e teologia”, Darnton registra que os relatórios das observações científicas em laboratório eram povoados de sereias, homúnculos, embriões flutuantes... (Darnton, 1986, p.21)

2. Trabalhando nos limites do mundo empírico, o historiador obviamente não pode ter respostas para os fins últimos aos quais acenam tanto o discurso espírita quanto os de qualquer religião (Berger, 1985). Portanto, a recorrência a Darnton e à sua flexibilização da laicidade do XVIII, acontecem nos limites compreensivos estudados por ele entre ciência e criação humana, ou como explicitamente aparece no autor, entre “ciência e ficção” no contexto pós-revolucionário francês.

com o aparecimento do Espiritismo no século XIX: "Tão intenso era o entusiasmo popular pela ciência na década de 1780 que quase apagou a linha divisória (que nunca foi muito nítida até o século XIX) entre ciência e pseudociência" (Darnton, 1988, p. 36). O Espiritismo, como possibilidade histórica de seu tempo, igualmente vai ser marcado pelas modulações discursivas que iam, de uma proposta positiva, experimental, serva do caráter fático da realidade, laico (se pensarmos que abre mão do sobrenatural e das abstrações apriorísticas teológicas) à ressignificção cristã proposta pelas comunicações creditadas aos espíritos. Conforme Aubrée e Laplantine (1990), o Espiritismo vai desenvolver o discurso de uma "religião laica", no sentido de tentar uma exegese positiva e fática para o Cristianismo. Estudando o Espiritismo no Brasil, Giumbelli evidenciou a historicidade das suas oscilações discursivas. Assim interpretou as diferenças entre espíritas ditos "científicos" e "religiosos", como práticas distintas de grupos constituídos a partir das mesmas concepções de religião e ciência, as quais o discurso espírita tentou conciliar (Giumbelli, 1997, p.115 e segs.). Mesmo tendo em mente que Giumbelli está estudando o discurso espírita brasileiro, penso que aí reside um nexo explicativo interessante para entendermos as modulações do discurso espírita frente à questão da laicidade e da religião, o qual pode ser estendido para a compreensão de suas propostas no terreno educacional. Isto porque as mesmas concepções, remetentes a uma ciência aberta ao mundo dos espíritos e de uma religião permeável ao primado da experimentação científica (Aubrée e Laplantine, 1990) coexistiam, tanto no Espiritismo francês quanto em sua recepção brasileira.

2 | LAICIDADE, EDUCAÇÃO E ESPIRITISMO NO CONTEXTO DA TERCEIRA REPÚBLICA FRANCESA

A França pós-revolucionária não levou às últimas consequências a separação entre religião e política. As sobrevivências da presença da religião na estruturação institucional francesa são evidentes já no período napoleônico, com a Concordata assinada na época do Consulado e a posterior volta do calendário cristão (Tulard, 1987). Essas sobrevivências eram atacadas por vários discursos, os quais insistiam na defesa da laicidade da sociedade, da educação e do estado, como forma de adequá-los aos princípios triunfantes no pós-1789, delimitando claramente as fronteiras entre o que era de domínio espiritual e o relativo à ordem temporal, tornando as instituições "livres de toda a concepção teológica" (Cabanel, 2004, p. 65).

O Espiritismo claramente se credenciava à opinião pública como herdeiro de 1789 e, neste sentido, referendava uma postura eminentemente laica frente às relações entre estado e religião, o que não vai impedir a presença interdiscursiva de conteúdos impregnados do cristianismo, particularmente no que tange a suas concepções frente à educação pública. Mesmo ao defender a laicidade da educação pública o discurso espírita francês mostrava a polissemia que cercava seu posicionamento frente a esta questão. O discurso espírita punha em evidência a questão da necessária separação entre estado

e religião, isto, basicamente por dois motivos. Primeiro por declinar de uma identidade essencialmente religiosa. A chamada “terceira revelação” espírita arvorava-se detentora de uma mensagem capaz de trazer o Evangelho para o mundo fático, substituindo a fé no sobrenatural por uma crença comprovada cientificamente. Segundo por advogar que o ideal de progresso pregado pelo Espiritismo naturalizava totalmente a ideia de cidadania republicana. A cidadania aparecia juntamente com o elogio às virtudes da vida pública. Essa vida pública, por sua vez, deveria estar alicerçada em princípios científicos e positivos, totalmente fora da alçada das religiões tradicionais. Conforme me referi em outro trabalho, a ideia de cidadania e de república apareciam, no discurso espírita integrando o seu esforço em credenciar-se como uma “proposta de cunho moderno e consoante com o ideal cientificista do século XIX” (Isaia, 2012, p. 104). Aubrée e Laplantine (p. 98) mostravam, nas próprias expressões da documentação do XIX os indícios desta pretendida laicidade religiosa. Assim, os pretendidos comunicantes espirituais, os “guias do espaço”, tidos como “cidadãos do céu” “enviavam” mensagens de cunho republicano aos “cidadãos encarnados”, ao mesmo tempo em que o movimento espírita chegava mesmo a organizar casamentos e cerimônias fúnebres, nas quais a laicidade era a nota dominante.

3 | LÉON DENIS NA DISCUSSÃO SOBRE OS LIMITES DA LAICIDADE NO PROJETO EDUCACIONAL ESPÍRITA

Apesar desta explícita defesa do mundo pós-revolucionário, da república e da ordem laica, o discurso espírita traz, principalmente no tocante à educação uma proposta nem sempre facilmente dedutível desse posicionamento. De fato, a questão do ensino laico precisa ser mais bem compreendida no âmbito do discurso espírita. As evidências empíricas acenam para uma tentativa conciliatória entre laicidade do estado e princípios morais cristãos orientadores da educação. Essa disposição conciliatória entre laicidade e moral cristã no discurso espírita não permite uma simplificação analítica. Neste sentido, León Denis, cuja autoridade no movimento espírita francês e internacional firmou-se mais claramente após a morte de Kardec em 1869 (Aubrée e Laplantine, 1990), deixou uma obra elucidativa sobre os contornos da concepção espírita frente à laicidade da educação e do estado. Em *Christianisme et Spiritisme*, Denis vai desenvolver e tentar tornar claro o posicionamento da obra de codificação espírita frente à problemática da educação laica. Nesta obra, Denis ratifica a defesa espírita nas excelências de um estado laico, mas problematiza a questão referente a uma educação completamente alheia a uma moralidade religiosa. Este argumento, obviamente está de acordo com a obra de codificação espírita na qual as descobertas científicas aparecem como integrantes da revelação divina. Assim, para o discurso espírita, a ciência trazida com a revelação espírita teria que ser socializada pela educação. Não poderia ficar restrita a um pequeno número de aderentes; não se tratava de um conhecimento iniciático, mas que deveria atingir horizontalmente a sociedade. É aí

que Denis aborda a questão do ensino moral, cujos fundamentos, em sua opinião, não poderiam estar totalmente desvinculados da religião. Para Denis:

> Se a educação católica, tomada em particular, é incompleta e cheia de ilusões, deve o ensino leigo ser a ela preferido? O ensino leigo levou a efeitos opostos aos que indicamos. Conferiu aos homens o espírito de independência; levou-os a ficar livre do controle governamental e religioso, mas ao mesmo tempo enfraqueceu a disciplina moral, e sem esta não se pode manter a sociedade coesa (Denis, 1910, p. 192).

Dessa forma, Denis está defendendo que a total laicidade do ensino, embora representasse um avanço com relação à hegemonia cultural da Igreja, mostrava-se inoperante em se tratando da manutenção da solidariedade e da coesão social. Aliás, esta é a grande discussão da sociologia francesa contemporânea a Denis. Durkheim não só considerava a religião a forma abreviada da vida social, como a defendia como instituição bem sucedida para organizar de forma satisfatória a sociedade. A noção de "nomos" guarda uma relação com a religião para Durkheim, endereçando todas as religiões "mesmo as mais grosseiras", à manutenção de uma ordem moral, portanto social, já que defendia a gênese social da moral (Durkheim, 1978, p. 224).

Em documento escrito em 1862, referente à viagem que fez à Lyon, sua cidade natal, Allan Kardec traça um panorama social do movimento espírita. Abordando a questão da educação moral na construção de uma sociedade mais justa, escreve:

> Assim, pela força das coisas, o Espiritismo terá como consequência inevitável o melhoramento moral. Este melhoramento conduzirá à prática da caridade e desta nascerá o sentimento de fraternidade. Quando os homens forem imbuídos dessas ideias, eles conformarão suas instituições a elas, e será assim que eles trarão naturalmente e sem agitações todas as reformas desejáveis; é a base sobre a qual eles construirão o edifício social do futuro. (Kardec, 1988, p.59)

O documento acima mostra um Kardec, a um só tempo, interessado em afastar o Espiritismo da ideia de revolução socialista e mostrar a reforma moral, trazida pelo movimento espírita, como a pedra angular da regeneração da sociedade. Esta reforma moral guardava íntima relação, tanto com a noção espírita de estado laico, quanto com, no âmbito deste, as propostas mais diretamente voltadas para a educação, típicas da futura III República.

A luta contra um ensino dominado pela Igreja aparece claramente na colaboração espírita às ligas do ensino laico (Aubrée&Laplantine, 1990) de 1866. Esta iniciativa apelava à ação dos cidadãos franceses no sentido de estimular a alfabetização e aprimorar a educação na França, visando a uma instrução obrigatória, gratuita e laica. O projeto abraçado por grande número de espíritas franceses, fiel ao idealizado por Jean Macé deveria ser neutro, tanto no sentido político partidário, quanto religioso (Dessoye, 1883, p. 51). A marca espírita no projeto de Macé é evidente, com a presença de próceres do Espiritismo como

Camille Flammarion, Emmanuel Vauchez, Alexandre Delanne, Pierre-Gaetan Leymarie e André Vautier (Aubré&Laplantine, 1990, p. 75). Igualmente, outra evidência das relações entre o projeto da Liga de Ensino Laico e o Espiritismo é a publicação da biografia do idealizador do projeto, Jean Macé pela editora na qual era sócio o irmão mais novo de Camille Flammarion, Ernest (Dessoye, 1883).

Como já foi referido, em um cotejo entre o ensino ligado à religião e o leigo, Léon Denis mostrava a superioridade do último. Contudo, fazia algumas ressalvas importantes e que julgo necessário compreendê-las para tornar mais claro o posicionamento do discurso espírita frente à laicidade do ensino. Tomando como critério comparativo o princípio de liberdade e o primado da razão, Denis ordenava na escala mais inferior o ensino católico, no intermediário o protestante e no superior o laico:

> Resumindo, o Protestantismo pode ser tomado, em seu conjunto, superior ao Catolicismo, no sentido de estar mais próximo do pensamento cristão. Muito preso, porém, à forma e à letra, não atende às solicitações do espírito moderno (...). O que a humanidade precisa nos dias de hoje não é mais uma crença, uma fé decorrente de um sistema ou de uma religião particular, inspirada em livros respeitáveis, mas de duvidosa autenticidade, nos quais verdade e o erro se confundem. O que é necessário é uma crença alicerçada em provas e em fatos...

E, defendendo, uma exegese cristã, a qual o autor queria positiva e progressista, escrevia:

> Muitos laços históricos e religiosos prendem, sem dúvida, a alma moderna à ideia cristã... Há no Cristianismo elementos de progresso, germes de vida moral e social... Sejamos cristãos, mas colocando-nos acima das diversas confissões, chegando à fonte pura de onde brotou o Evangelho... Cristo não pode ser jesuíta, nem jansenista, nem huguenote; seus braços estão bem abertos a toda a humanidade. (Denis, 1910. p. 192)

Léon Denis mostrava que o ensino leigo, o qual os espíritas franceses de meados do século XIX defenderam, era mais capaz de conferir aos homens “o espírito de independência”, de racionalidade e de conformidade com a lei natural, segundo pregava o Espiritismo. Contudo, entrava em uma discussão extremamente importante para a compreensão dos limites e das peculiaridades da laicidade proposta pelo discurso espírita em relação à educação. Denis mantinha uma relação interdiscursiva, tanto com a sociologia normativa do século XIX, quanto com a reação espiritualista e eclética do período. Nessas opções intelectuais discutiam-se os limites de uma moral totalmente laica. Em outras palavras, a discussão sobre a possibilidade de pensar-se uma moral totalmente fora do âmbito religioso e suas consequências na manutenção da ordem social. Nos discursos pronunciados na célebre viagem a Lion, em 1862, Kardec já denunciava os perigos do materialismo, reduzindo o homem ao egoísmo, ao hoje apenas e inaugurando uma reversão à civilização, a que chamava de “idade das trevas”:

> O materialismo veio minar toda a crença, solapar os alicerces, substituir a moral pela razão de ser e jogar por terra os próprios fundamentos da sociedade, proclamando o reino do egoísmo. Então os homens sérios se perguntaram para onde um tal estado de coisas nos conduziria e viram um abismo. Eis que o Espiritismo veio preenchê-lo, dizendo ao materialismo: Não irás muito longe, pois aqui estão os fatos que provam a falsidade de teus raciocínios. O materialismo ameaçava fazer a sociedade mergulhar em trevas, afirmando aos homens: O presente é tudo, o futuro não existe. O Espiritismo corrige a distorção afirmando: O presente é bem pouco, mas o futuro é tudo. (Kardec, 1988, p.45)

Ora, a discussão sobre a presença dos fundamentos cristãos, reinterpretados pelo Espiritismo no século XIX chocava-se com uma concepção de ensino laico, entendido por isso a total supressão de qualquer resquício religioso na educação. É aí que se inscreve a questão de um ensino moral na França e suas relações com o movimento espiritualista e eclético em diálogo com o Espiritismo. Sobre a questão do ensino moral, assim se referia Léon Denis:

> Todos reconhecem hoje a necessidade de uma educação moral, capaz de regenerar a sociedade e de arrancar a França de um estado de decadência que, se acentuando todos os dias, ameaça levá-la à queda e à ruína. Acreditou-se por muito tempo ter feito muita coisa, difundindo-se a instrução, mas a instrução sem o ensino moral é fraca e estéril. É preciso, antes de tudo, fazer da criança um homem – um homem que compreenda os seus deveres e seus direitos. Não basta desenvolver o raciocínio, é necessário formar caracteres, fortalecer as almas e as consciências. (Denis, 1910, p. 371).

A partir do proposto por Denis e pela obra de codificação espírita, que posicionamentos possíveis teríamos com a defesa de uma educação laica e com os compromissos assumidos entre o Espiritismo e a política educacional da Terceira República?

4 I A EDUCAÇÃO MORAL ESPÍRITA E A NEBULOSA INTELECTUAL NA QUAL SE INSERE

O ensino moral preconizado por Léon Denis e pelos espíritas do final do século XIX deveria estar livre da ingerência da teologia, das igrejas e dos sacerdotes, mas não isenta daquilo que os espíritas consideravam os princípios fundamentais do Cristianismo. E é aqui que encontramos explicitamente os parentescos culturais[3] entre o discurso espírita e o movimento espiritualista e eclético francês da primeira metade do século XIX. O próprio Denis, achando que o avanço materialista era um perigo para a educação laica francesa, invocava a crença dos “democratas de 48” (p.117), ou seja referenciava-se na geração da primeira metade do XIX, sensibilizada pelo discurso espiritualista e eclético. Denis parece

3. A noção de parentesco cultural é usada na acepção dada à expressão por Max Weber, referindo-se a possíveis parcerias intelectuais nem sempre previsíveis racionalmente. Em Lowy (1989) o parentesco cultural weberiano é tratado como uma relação dialógica na qual os parceiros intelectuais mantêm a sua identidade própria. Diferente dos casos de atração eletiva weberiana, nos quais esses mesmos parceiros dão origem a um terceiro elemento não redutível aos dois que o geraram.

estabelecer relações interdiscursivas, tanto com o ecletismo de Victor Cousin, quanto com a "religião natural" de Jules Simon. Victor Cousin defendia uma conciliação entre razão, sentimento e sensação como formas de captar a realidade (Cousin, 1854). Este sistema filosófico tinha na crença na divindade uma ideia autorreferente, daí as polêmicas envolvendo a identidade eminentemente espiritualista do ecletismo. Para Loeffel (2008, p. 26 e segs.), a existência deste princípio autorreferente da crença na divindade em Cousin, assegurava uma base dialogante com as diversas religiões, ao mesmo tempo em que liberava o seu sistema filosófico dos dogmas da autoridade religiosa. Dialogando com o ecletismo de Cousin e com sua recorrência à existência de Deus como um elemento amalgamador e fiador da moralidade social, Jules Simon vai defender uma "religião natural". As características próprias desta "religião natural" vão estar extremamente presentes nas discussões sobre a laicidade do estado e do ensino na França do final do século XIX e vão guardar proximidade com a concepção de ensino laico proposta pelo Espiritismo. Por exemplo, em um Congresso Pedagógico em 1881, Jules Ferry vai se mostrar totalmente contrário às tentativas da oposição católica em instituir o ensino de uma "moral religiosa". Ferry vai contrapor ao ensino de uma "moral religiosa", conforme aparecia no projeto da oposição, por ele julgado ofensivo à laicidade do estado a uma "moral do sentimento religioso", em um sentido próximo ao preconizado por Jules Simon (Cabanel, 2004, p. 71).[4] A proposta de uma "religião natural" em Simon aparecia em consonância com as ideias normativas da sociologia francesa, no reconhecimento pragmático da força do sentimento religioso para a manutenção da ordem e da coesão social. O afastamento do materialismo, julgado anômico por excelência e o chamamento a um difuso sentimento de reconhecimento da transcendência funcionavam como garantidores do cumprimento dos deveres sociais, familiares e para com a pátria, na direção do preconizado por Kardec (2004) e Denis (1910). Para Simon, a "religião natural" seria

> ...fundada unicamente sob a autoridade da razão individual. Ela não obriga e não tem qualquer poder coercitivo. Toda a sua força está na demonstração racional. Cada um aceita o que lhe parece comprovado racionalmente. *Ninguém presta conta de sua conduta, senão à lei civil e não há outra conexão entre seus aderentes senão a mesma crença racional que professam*... Não há outra diferenciação entre seus crentes senão aquelas do talento e da virtude. Resumindo, a religião natural não tem sacerdotes, nem igrejas, não há necessidade de afiliação (...) *O único preceito da religião natural é ser honesto e adorar a Deus* (Simon, 1856, p. 434, sem grifos no original).

A relação das ideias esposadas por Simon com a moral deontológica proposta por Kant é evidente. A noção do dever como ordenador da moral social e princípio básico a ser socializado pela escola liberal mostra claramente esta proximidade. Aparecendo o dever como o princípio por excelência da moralidade humana, o imperativo categórico

4. O posicionamento de Jules Ferry é sintomático do seu reconhecimento das excelências de uma "educação liberal", longe a um só tempo, do materialismo e da autoridade da Igreja. Esta proximidade entre Jules Ferry e a escola espiritualista francesa, ganha mais interesse, ao pensarmos a filiação positivista de Ferry (Loeffel, 2008, p. 16 e segs.)

kantiano conformava as ações humanas a uma racionalidade essencialmente moral (agir somente em conformidade com a possibilidade de esta ação tornar-se lei universal). Assim, a mentira, o roubo, o assassinato e tudo o que não pudesse ser universalizado estaria em contradição com a moral. O princípio categórico de Kant unia a moral individual e social, as quais deveriam estar perfeitamente ajustadas (Kant, 2004). Para Cabanel (2004, p.66), a ideia de escola laica proposta por Ferry (e endossada pelo Espiritismo) perseguia "uma unidade superior através da educação da juventude e a de uma neutralidade universalmente aceitável na qual o imperativo categórico kantiano é facilmente reconhecido".

Obviamente, limito-me à aproximação entre a proposta de uma educação moral no espiritualismo filosófico francês e no Espiritismo do XIX com a ideia de uma ação embasada no dever, como seu fundamento moral em Kant. O sistema kantiano nem de longe admite o cerne do defendido pelo discurso espírita: a comprovação factual do que se embasa na fé (o primeiro capítulo do *Le livre des esprits* trata justamente das "provas da existência de Deus") (Kardec, 1996). Com esta ressalva, pode-se ver que para o discurso espírita não poderia haver moralidade social sem uma base na revelação divina (que se queria cientificamente comprovada), sendo o materialismo a porta aberta ao não cumprimento do dever. O dever aparece, portanto, como princípio do ordenamento social, como noção ética primordial para a vida em sociedade. Como referido anteriormente, é claro que não se tratava de uma identificação plena com o imperativo categórico kantiano, avesso à ideia de moral revelada. Assim, Léon Denis denunciava uma formação materialista, alicerçada em um individualismo sem freios:

> Segundo as teorias materialistas, o homem não é apenas uma máquina governada pelos instintos. Ora, para uma máquina não há liberdade, responsabilidade, nem leis morais, porque a moral é a lei do espírito. E sem lei moral, em que se transforma a ideia do dever? Subverte-se com ela toda a ordem estabelecida. *Uma sociedade não pode viver, desenvolver-se e progredir se não estiver firmada na ideia do dever, ou, por dizer de outra forma, na virtude e na justiça.* Estas são as bases únicas, possíveis, da ordem social. Por essa razão é que a sociedade jamais pôde conciliar-se com o ateísmo e o materialismo; porque, do mesmo modo que a superstição e a idolatria levam ao arbítrio e ao despotismo, o materialismo e o ateísmo conduzem logicamente à diminuição das forças sociais, muitas vezes até a anarquia e o niilismo. (Denis, 1910, p. 203, sem grifos no original)

A moral do dever proposta por León Denis e pelo o discurso espírita francês guarda uma relação estreita, igualmente, com a proposta de Cousin, que defendia, por um lado, uma moral separada dos dogmas e da teologia e, por outro, diretamente ligada ao cumprimento do dever, de inspiração kantiana (Loeffel, 2008). É de se notar que a primeira tradução francesa da "Crítica do Julgamento" de Kant foi feita, justamente por um discípulo de Cousin, Jules Barni. A obra de Barni, *La morale dans la démocratie*, é um documento evidente da defesa de uma moral "independente" da teologia e assentada no primado do dever, segundo o modelo de Kant:

> Assim é, portanto, a moral: um conjunto de leis racionais que devem governar nossos costumes, ou, em uma única palavra, nossos deveres. *A exposição sistemática desses deveres constitui a ciência moral;* sua prática desinteressada constitui a moralidade mesma ou a virtude; sua violação constitui a imoralidade, o vício ou o crime. (Barnis, 1868, p. 9, sem grifos no original)

O papel do dever no edifício doutrinário do Espiritismo aparece nitidamente na conclusão de *Le livre des esprits* (Kardec, 1996), ao mostrar a relação entre o cumprimento do dever em sociedade e a crença na vida pós-morte. Ou no É*vangile selon le Spiritisme* (Kardec,2008), nas instruções dos espíritos referentes à Parábola do Semeador: “O dever é a obrigação moral, diante de si mesmo primeiro, e dos outros em seguida. O dever é a lei da vida; ele se encontra no mais ínfimos detalhes, assim como nos atos elevados” (Kardec, 2008, p. 220).

Neste estrito sentido, Léon Denis claramente filia-se á tradição deontológica kantiana, denunciando o materialismo e o utilitarismo. Para Denis qualquer tentativa de diminuir a responsabilidade moral, que deve presidir o ordenamento jurídico em uma sociedade livre, seria totalmente antissocial e mentirosa:

> Não há responsabilidade moral com as teorias da escola materialista. O homem não é livre, dizem Buchner e seus discípulos, ele é escravo do meio. O crime é explicado pelo atavismo e pela hereditariedade. O crime é um fenômeno natural; é o efeito de uma causa, a consequência de uma fatalidade. Não há, definitivamente, nem bem nem mal! E assim se justificam as mais graves faltas, anestesia-se a consciência, destrói-se toda ideia de sanção moral e de justiça. Se, o crime é fatal, é involuntário, não é imputável. Se a paixão é irresistível, por que haveremos de tentar combatê-la? Essas opiniões, propagadas em todas as camadas, têm tido como consequência super-excitar ao mais alto grau os apetites, desenvolvendo o sensualismo e os instintos egoístas. Nas classes ricas, muito não têm senão um objetivo: terminar com os deveres e as lutas da vida, fazer da existência uma perene bacanal, uma espécie de embriaguez, mas embriaguez cujo despertar poderia ser horrível (...) Não prestam atenção na deplorável influência que elas exercem sobre as multidões que são, desse modo, impelidas aos excessos. Assim que, pouco a pouco, os caracteres se enfraquecem, a dignidade humana se amesquinha, as sociedades perdem a virilidade e a grandeza (Denis, 1910, p. 205).

Em obra escrita durante os debates sobre a instituição da escola laica na Terceira República Francesa, Léon Denis (1909) fazia uma crítica da educação ministrada, tanto nas instituições de ensino quanto na família. O mote para o entendimento dessas críticas era justamente a necessidade da socialização de uma formação moral calcada no culto ao dever. Dessas críticas, pareciam não estar a salvo, mesmo a escola laica, introduzida formalmente em 1882 por Jules Ferry. Para Denis, a educação seria o elemento impulsionador do mundo novo proposto pelo Espiritismo. Contudo, neste campo, particularmente na França, muito havia por se fazer. Apesar das reformas institucionais no sentido laicizante, endossadas pelo movimento espírita, a educação francesa ressentia-se, para Denis, de uma sólida

base moral. E aqui, novamente vemos Denis aproximar-se das noções de religião natural de Simon, defendendo, não simplesmente uma educação calcada nos princípios do Espiritismo. Esta seria ofensiva à laicidade do ensino e do estado. Denis defendia a inculcação de princípios capazes de levarem ao cumprimento dos deveres cívicos. Era uma ideia próxima à defesa de uma "comunhão civil" proposta por Edgar Quinet, ao defender a profissionalização do professor, indispensável à laicização do ensino. Para Quinet o professor possuía um "dogma" mais universal que o do sacerdote, pois falava difusamente aos valores de todas as religiões. Esta "comunhão civil", em tudo acorde com a defesa espírita de uma educação laica marcharia na direção da laicização defendida por Jules Ferry. Ou seja, uma educação fundada nos valores nos quais se assenta a nação e, na qual, nenhum dos alunos, nas suas particularidades religiosas, estaria ofendido (Cabanel, 2004, p. 66). É reclamando, efetivamente, a prática de uma educação, a um só tempo, laica e moralizante, que Denis critica a experiência educacional republicana, como aquém dos resultados esperados pela Terceira República:

> Na escola, como na família, negligencia-se muito em esclarecê-la sobre seus deveres e sobre seu destino. Assim, desprovida de princípios elevados, ignorando o objetivo da vida, no dia em que entra na vida pública, entrega-se a todas as armadilhas, a todos os arrastamentos da paixão, num meio sensual e corrompido. Mesmo no ensino secundário, aplica-se em atulhar o cérebro dos estudantes com um amontoado indigesto de noções e fatos, de datas e de nomes, o todo em detrimento do ensino moral. A moral da escola, desprovida de sanção efetiva, sem-objetivo de ordem universal, não passa de uma moral estéril, incapaz de reformar a sociedade (Denis, 1909 p.398).

Léon Denis, completamente alinhado com as lutas espíritas em prol da laicização do estado e da educação, não criticava diretamente a experiência educacional da Terceira República e o projeto encabeçado por Jules Ferry. Este projeto, por outro lado, era defendido pela Maçonaria francesa, da qual, tanto Denis quanto Ferry eram membros (LIGOU, 1987; REYNAUD, 2002). Contudo, Denis mostrava sua inconformidade com a carência moral e com a consequente falta da observância ao primado do cumprimento do dever na cultura contemporânea, capazes de contaminar a própria educação na França. Isso fica muito claro ao criticar *La mêlée sociale* de Clemenceau. Para Denis, a obra era sintomática de uma época desprovida de força moral, que sucumbia no materialismo, na falta de solidariedade e no imediatismo: "Prestem atenção no prefácio deste livro, do qual se exala a triste poesia do nada, em que tudo fala de invasora decrepitude, de morte do pensamento e da consciência do nada, sobretudo, para o qual acredita o autor que todas as coisas se arrastam" (Denis, 1910, p.207). A obra de Clemenceau é vista como integrando uma literatura "inspirada pelo tédio da vida (...) que ameaça extinguir toda a chama, sufocar no seio da alma humana as esperanças generosas, os santos entusiasmos, submergir o pensamento nas ondas do mais negro pessimismo" (Denis, 1910, p. 207). Logicamente que devemos contextualizar a crítica de Denis. Além da inconformidade com as ideias

e com a estética cara ao autor, devemos lembrar que Clemenceau era um opositor de Jules Ferry (em relação a vários aspectos, notadamente no que concerne à política externa colonialista), situando-se em uma posição mais à esquerda do grupo republicano caro a Denis, o qual encabeçou as reformas de meados dos anos 1880 (Rudelle, 1986).

Em Denis os princípios morais a inculcar pela educação seriam avivados pelo esforço memorialístico e próprio da liturgia cívica proposta pela República Francesa, em consonância com a herança de 1789 (Vovelle,1989; Agulhon, 1979). Assim, a educação deveria insistir nos aspectos numinosos e sacralizantes do "patrimônio" mnemônico representado pela pátria:

> À pátria devemos igualmente nosso coração e nosso sangue. A pátria recolhe e transmite a herança de todas as gerações que trabalham e sofrem para edificar uma civilização da qual recebemos os benefícios ao nascer. Guardiã dos tesouros intelectuais acumulados pelo tempo, vela pela sua conservação, pelo seu desenvolvimento e, mãe generosa, distribui esses tesouros com todos os seus filhos. Esse patrimônio sagrado, as ciências, as artes, as leis, as instituições, a ordem e as liberdades, todo o imenso tesouro nacional saído do pensamento e das mãos dos homens, tudo o que forma a riqueza, a grandeza, o gênio de uma nação, é compartilhado por todos nós. Sem a pátria, sem essa civilização que ela nos deixa, seríamos apenas selvagens. Por mais que façamos pela pátria, não lhe restituiremos o que ela fez por nós! Veneremos a memória daqueles que contribuíram com seus trabalhos, seus esforços, seus sacrifícios para reunir, aumentar essa herança: a memória dos heróis que defenderam a pátria nas horas terríveis, de todos aqueles que, até o momento da morte, proclamaram a verdade, serviram à justiça e nos transmitiram, vermelhas do seu sangue, as liberdades e os progressos que desfrutamos (Denis, 1909, p.375).

Reverberando o projeto de Pestalozzi (Cochin, 1848), caro a Allan Kardec, Léon Denis propunha uma educação integral, capaz de desenvolver os aspectos cognitivos, morais e f*ísicos dos alunos*. Por outro lado, fiel ao mesmo projeto, propunha o amor como o princípio formador básico, capaz de realmente moldar a criança. Por este motivo defendia uma educação, na qual o professor e a professora se aproximassem o quanto fosse possível da figura paterna e materna.

> Uma boa educação moral, muito raramente, pode ser consequência de um professor simplesmente. Para despertar na criança as primeiras aspirações pelo bem, para corrigir um caráter difícil é preciso ter, ao mesmo tempo, perseverança, firmeza, uma ternura que apenas o coração de um pai ou de uma mãe é capaz de doar. Se os pais não conseguem corrigir seus filhos, como aquele que conduz muitas crianças poderia corrigir? Essa tarefa não é tão difícil como se poderia imaginar. Ela não exige uma ciência profunda. Pequenos e grandes podem levá-la adiante, se estiverem compenetrados do objetivo e das consequências da educação. É preciso lembrar sempre de uma coisa, é que os espíritos vieram até nós para que os ajudemos a vencer seus defeitos e os preparemos para os deveres da vida. (Denis, 1909, p.410 e segs)

Vemos assim que Léon Denis, falando pelo movimento espírita francês do final do século XIX, tentava tornar claro o discurso espírita frente à questão da laicidade. Neste sentido, suas obras insistiam no caráter não estritamente religioso (se pensarmos os sistemas religiosos tradicionais) do Espiritismo. Assim, redimensionava-se a questão da laicidade do ensino, já que o discurso espírita prescindia e opunha-se a uma identidade próxima aos demais componentes do campo religioso.

5 | PALAVRAS FINAIS

A questão da laicidade do ensino e a filiação política à proposta educacional da III República necessitam ser nuançadas ao abordarmos o discurso espírita do final do XIX e inícios do XX, particularmente as propostas de Léon Denis. Como foi dito no início deste texto, a questão da laicidade no discurso espírita precisa contemplar as peculiaridades de sua proposta e sua pretendida tríplice identidade. Percebendo-se como um discurso positivo, sancionado pelos fatos científicos, o Espiritismo não se representava cm oposição à ciência. Não se mostrava amparado na teologia tradicional, mas desenvolvia a pretensão positivista de uma fé comprovada experimentalmente. É sintomática, neste sentido, a comparação que a obra de codificação espírita faz entre os modernos instrumentos de captação de uma realidade até então inacessível e a generalização dos fenômenos mediúnicos no século XIX:

> Até a atualidade, o estudo do princípio espiritual...foi somente especulativo e teórico; no Espiritismo, ele é integralmente experimental. Com a ajuda da faculdade da mediunidade...o homem se acha na posse de um novo instrumento de observação. A mediunidade representou, para o mundo espiritual, o que o telescópio representou para o mundo astral, e o microscópio representou para o mundo dos infinitamente pequenos; facultou explorar, estudar... suas relações com o mundo material; isolar no homem encarnado, o ser inteligente do ser material, e assim vê-los agirem separadamente (Kardec, 2004, p. 65).

Baseados nesta proposta de ultrapassagem de um espiritualismo meramente especulativo e místico, Aubrée e Laplantine defendem que o Espiritismo do século XIX propunha uma “metafísica materialista”. Para esses autores, a recorrência do Espiritismo aos modernos instrumentos de captação da realidade, como a fotografia, para “comprovar” a existência de ectoplasmas e de intervenções dos espíritos no mundo material, mostra que era a física e não a metafísica, o terreno epistemológico invocado pelo discurso espírita do século XIX. “Buscava-se na física e não na metafísica o ponto de partida do espiritualismo moderno, que se diz antimaterialista, mas que na verdade faz uma materialização das representações do Além”. Em outras palavras, o discurso espírita pretendia “revelar” um mundo invisível “que adquiria forma material, capaz de ser tocado, fotografado” (Aubrée&Laplantine, 1990, p. 40-41). Como consequência disso, o discurso espírita

repensava a questão da laicidade, a qual endossava e divulgava. Se o Espiritismo não se representava amparado na teologia tradicional, portanto reproduzindo a oposição intervalar entre fé e ciência, a questão da laicidade deveria ser redimensionada na sua própria proposta identitária. Por outro lado, há uma relação interessante entre o discurso espírita, claramente embasado em uma lógica positivista e o momento político que a França vivia no último quartel do século XIX, quando as propostas pela laicidade do ensino são aprofundadas. Refiro-me ao que François Furet mostra como típico da geração de políticos triunfante na III República. Ou seja, a combinação política, a primeira vista contraditória entre, por um lado, a herança revolucionária dos direitos do homem e da soberania popular e, por outro, uma concepção tecnocrática de feição claramente positivista: "são ideias filosoficamente contraditórias que eles conseguiram combinar, para criar o consenso francês" (OLIVEIRA et al, 2003, p.73). Essa combinação aparecia nas propostas de homens como Jules Ferry e Léon Gambetta, de uma renovação intelectual francesa pós-1870, na qual Fernando Catroga vislumbrou uma atualização cientificista da herança iluminista (CATROGA, 2016). É nesta conjuntura intelectual e política que o Espiritismo francês se lança com uma proposta de conciliar essa herança iluminista atualizada pelo primado da ciência, com sua tentativa de ser, ao mesmo tempo, uma revelação religiosa e uma certeza científica.

Perseguir as relações dialógicas entre o discurso espírita francês do século XIX e a postura laicizante da III República Francesa no terreno educacional faz-nos perseguir as diferenças já observadas por Max Weber entre a essencialidade dos conceitos e a sua encarnação histórica. Ao defender uma educação laica para a França do século XIX o Espiritismo buscava coerência com os fundamentos do seu discurso. Nesses, como vimos, não deveria haver espaço de tensão entre a experimentação científica e os princípios morais e religiosos que endossava. Sendo assim, haveria a necessidade de um repensar dos princípios nos quais se assentava a defesa de um estado laico. Se os princípios cristãos eram "atualizados" e "comprovados" experimentalmente no século XIX, não haveria razão para prescindir desta base moral ao pensar-se a educação. Como exercício de repensar as relações entre religião, moral e política e, focadamente, entre educação, moral e religião, o discurso espírita mostrou-se criativo e capaz de enfrentar questões muito importantes para a solidez das instituições pós-revolucionárias francesas. Contudo esta também é uma questão bastante complicada se pensarmos que a sociedade francesa do XIX estava muitíssimo longe de encarar os princípios espíritas e seu esforço conciliatório entre ciência e revelação, como explicações definitivas sobre a vida, seu destino e suas relações com a educação e com as instituições republicanas.

REFERÊNCIAS

AGULHON, Agulhon. **Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880**. Paris: Flammarion, 1979.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **La table, le livre et les esprits**. Paris: JC Lattès, 1990.

BARNIS, Jules. **La morale dans la démocratie**. Paris: Germer- Baillière, 1868.

BERGER, Peter. **O dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

CABANEL, Patrick. **Les mots de la laicité**. Toulouse: Presses Universitaires du Miail, 2004.

CATROGA, Fernando. **Ensaio Respublicano**. Lisboa, Fundação Francisco Manoel dos Santos, 2011.

COCHIN, Augustin. **Les méthodes d'instruction et d'**éducation **et les** établissements **d'Henry Pestalozzi**. Paris: Imprimerie Bailly, 1848.

COUSIN, Victor. **Du vrai, du beau et du bien**. Paris: Didier, 1854.

DARNTON, Robert. **O lado oculto da revolução. Mesmer e o final do iluminismo na França.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DENIS, Léon. **Christianisme et Spiritisme**. Paris: Librairie de Sciences Psychiques, 1910. [1898]

____________. **Après la mort**. Paris: Librairie des sciences psychiques, 1909. [1889].

DESSOYE, Arthur. **Jean Macé et la fondation de la ligue de l'enseingnement**. Paris: C. Marpon et Flammarion, 1883.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FEBVRE, Lucien. **Le problème de l'incroyance au 16eme siècle. La religion de Rabelais**. Paris: Albin Michel, 1968.

FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. Mesmer. **A ciência negada e os textos escondidos.** São Paulo: Lachâtre, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

ISAIA, Artur Cesar. A república e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. **Espiritismo & Religiões Afro-Brasileiras. História e Ciências Sociais**. São Paulo: UNESP, 2012.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. São Paulo: Martin Claret: 2004.[1785]

KARDEC, Allan. **Le livre des Esprits**. Paris: Éditions Dervy, 1996. [1857]

_____________.**Le livre des médiums**. Paris: Éditions Dérvy, 1993 [1861]

____________. **L'Évangile selon le Spiritisme**. Lyon: Philman, 2008. [1864]

____________. **La Genèse**. Lyon: Philman, 2004. [1868]

____________. **Voyage Spirite en 1862**. Paris: Éditions Vermet, 1988. [1867]

LADOUS, Régis. **Le Spiritisme**. Paris: Éditions des Cerfs et Fides, 1989.

LIGOU, Daniel. **Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie**. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1987.

LOEFFEL, Laurence. Aux sources de l'éducation laïque et libérale : spiritualisme et libéralisme en France au XIXe. siècle. **Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle**. 41(2):25-43, 2008.

LOWY, Michael. *Redenção e utopia.* **O judaísmo libertário na Europa central**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

OLIVEIRA, Lucia L. de; FERREIRA, Marieta de M.; CASTRO, Celso (Orgs.). **Conversando com....** Rio de Janeiro: CPDEC, 2003.

REYNAUD, Jean-Michel. **République et Franc-Maçonnerie**. Paris: Bruno Leprince Éditeur, 2002.

RUDELLE, Odile. **La République Absolue. Aux origines de l'instabilité constitutionelle de la France Républicaine 1870-1889**. Paris: Publications de la Sorbonne, 1986.

SIMON, Jules. **La religion naturelle**. Paris: Librairie de L. Hachette, 1856.

TULARD, Jean. Le concordat de 1801. In: GAUDEMET, Jean et al. **Admnistration et** église**. Du concordat à la séparation de l'église et de l'état**. Genebra: Librairie Droz, 1987.

VOVELLE, Michel. A revolução francesa e seu eco. **Estudos Avançados**. 6(1989):25-45, 1989.

CAPÍTULO 2

INSERÇÃO DOS PENTECOSTAIS E NEOPENTECOSTAIS NA POLÍTICA NACIONAL: INFLUÊNCIA DA LIDERANÇA E DA IDEOLOGIA NA VISÃO POLÍTICA E NA RELAÇÃO COM O VOTO E AS POLÍTICAS PÚBLICAS

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 23/12/2020

Ettore de Carvalho Oriol
EAESP-FGV – São Paulo
http://lattes.cnpq.br/0057011893600305

Marcus Brauer
MADE/UNESA – UNIRIO – UERJ – Rio de Janeiro
http://lattes.cnpq.br/2653989487816833

RESUMO: Os movimentos pentecostal e neopentecostal no Brasil têm crescido de forma consistente nos últimos anos. Segundo o IBGE, esses movimentos já podem representar próximo de 20% da população, sendo que, no último censo já eram mais de 12%. Esses grupos são tratados de forma segregada, quando culturalmente analisados, pois possuem comportamento de grupo descolado do restante da sociedade, com linguagem e pensamentos próprios, apesar de não coeso em torno de todos os temas (Sales; Mariano, 2019). Essa não coesão é demonstrada por Prandi e Santos (2017), que ao observar os temas mais relevantes para os líderes e para os adeptos, notou que não existia um alinhamento automático entre líderes e adeptos para diversos temas. Diante desse cenário, surge a nossa questão debatida nesse artigo, quais os principais aspectos da network e resistência à liderança dirigem a influência da liderança e da ideologia nas posições políticas e relações com as políticas públicas dos grupos pentecostais e neopentecostais brasileiros?" Como resultado buscou-se entender os principais aspectos que têm alguma influência sobre essa questão levantada. A metodologia utilizada foi a revisão da literatura, por meio de um trabalho bibliográfico que procurou entender e fundamentar os aspectos encontrados. Os resultados indicam que esses grupos são fortemente influenciados por seus pares dentro de *networks* com laços fracos como indicou Granovetter (1973, 1983). Além dessa influência dos pares, a influência da ideologia cristã advinda de origens Norte Americanas tem grande impacto na forma como esses indivíduos se veem e se comportam.

PALAVRAS-CHAVE: Politicas públicas, Pentecostais e Neopentecostais, influências e network

INSERTION OF PENTECOSTALS AND NEOPENTECOSTALS IN NATIONAL POLICY: INFLUENCE OF LEADERSHIP AND IDEOLOGY ON POLITICAL VISION AND RELATIONSHIP WITH VOTING AND PUBLIC POLICIES.

ABSTRACT: Pentecostal and neo-Pentecostal movements in Brazil have grown consistently in recent years. According to the IBGE, these movements may already represent close to 20% of the population, and in the last census they were already more than 12%. These groups are treated in a segregated manner, when culturally analyzed, as they have group behavior that is detached from the rest of society, with their own language and thoughts, despite not being cohesive around all themes (Sales; Mariano, 2019). This non-cohesion is demonstrated by

Prandi and Santos (2017), who, when observing the most relevant themes for leaders and supporters, noted that there was no automatic alignment between leaders and supporters for various themes. Given this scenario, our question debated in this article arises, what are the main aspects of the network and resistance to leadership driving the influence of leadership and ideology in political positions and relations with public policies of Brazilian Pentecostal and Neopentecostal groups? ” As a result, we sought to understand the main aspects that have some influence on this issue raised. The methodology used was the literature review, through a bibliographic work that sought to understand and substantiate the aspects found. The results indicate that these groups are strongly influenced by their peers within networks with weak ties as indicated by Granovetter (1973, 1983). In addition to this peer influence, the influence of Christian ideology from North American origins has a major impact on the way these individuals view and behave.
KEYWORDS: Public policy, Pentecostals and Neopentecostals, influences and network.

1 I REVISÃO DA LITERATURA

Os movimentos pentecostal e neopentecostal no Brasil têm crescido de forma consistente nos últimos anos. Segundo o IBGE, esses movimentos já podem representar próximo de 20% da população, sendo que, no último censo já eram mais de 12%. Esses grupos são tratados de forma segregada, quando culturalmente analisados, pois possuem comportamento de grupo descolado do restante da sociedade, com linguagem e pensamentos próprios, apesar de não coeso em torno de todos os temas (SALES; MARIANO, 2019). Essa não coesão é demonstrada por Prandi e Santos (2017), que ao observar os temas mais relevantes para os líderes e para os adeptos, notou que não existia um alinhamento automático entre líderes e adeptos para diversos temas.

Historicamente dentro do movimento pentecostal e neopentecostal, a ideologia que norteia o grupo é conservadora nos costumes e liberal na economia, sendo essa seguida pelos líderes como indicado por Prandi e Santos (2017), observando uma tradição mais Norte Americana, país de origem da maioria dos missionários que aqui aportaram e iniciaram esses movimentos, sendo esse seu berço ideológico (ALMEIDA, 2017; GONSALVES, 2011). No entanto, Prandi e Santos (2017) não encontraram os mesmos alinhamentos ideológicos nos adeptos desses grupos, especialmente nas questões liberais da economia. Eles identificaram nos adeptos um alinhamento mais radical nas posições conservadoras de costumes do que nos próprios líderes, e um posicionamento mais dependente desses adeptos no campo econômico, com viés mais progressista. Todo esse desalinhamento pode causar um certo ruído entre as lideranças e os adeptos gerando choques ideológicos culturais dentro do grupo (ALCADIMANI et al, 2018), e moldando sua participação política.

O grande número de adeptos que esses movimentos vem ganhando nos últimos anos, também tem levado a uma crescente participação no processo legislativo, dando a esses movimentos relevância no cenário político (PRANDI; SANTOS, 2017). Um exemplo

dessa relevância aparece nos discursos do processo de abertura do impeachment da presidente Dilma (DUARTE, 2017; PRANDI; CARNEIRO, 2018), ou no grande número de deputados federais que formam a frente parlamentar evangélica eleitos para a última legislatura (195 deputados federais conforme dados apresentados pela câmara dos deputados em seu site oficial).

Esse crescimento vem acontecendo a bastante tempo, mas só após a redemocratização ganhou relevância (ALMEIDA, 2017). Isso despertou nos Cientistas Políticos um grande interesse em conhecer e entender esse grupo, provocando um aumento na construção de artigos analisando sua relação, principalmente, com a política partidária (exemplo, PRANDI; CARNEIRO, 2018; SALES; MARIANO, 2019). Toda essa busca objetiva o entendimento e a conformação de um discurso político mais alinhado com as ideologias desses grupos e com a forma como as influências são exercidas nas redes sociais formadas nos grupos. Da parte dos gestores públicos, o conhecimento dessa cultura pode fornecer informações relevantes para a formulação de políticas públicas que atendam melhor as aspirações e desejos desses grupos.

Ao se observar os achados da teoria de rede social de Granovetter (1973, 1983), que identifica nos laços fracos o principal meio de disseminação de informações e influências, pode-se imediatamente transpor esse conceito as rede formada pelos movimentos pentecostais e neopentecostais. Eles são formados por grupos que têm cultura própria e que impõe, de alguma forma, essa cultura baseada em dogmas e doutrinas ao participantes. Para que a influência da rede seja efetiva na disseminação dos dogmas e doutrinas é necessário, segundo Granovetter (1973) um certo tipo de legitimação, que ele define como confiança. Ele propõe que para uma pessoa confiar em um determinado líder e aceitar a sua influência,

> “depende muito da existência ou não de contatos pessoais intermédios que possam, a partir de seu próprio conhecimento, assegurar-lhe que o líder é digno de confiança e que possa, se necessário, interceder junto ao líder ou seus representantes em seu nome. A confiança nos líderes está integralmente relacionada com a capacidade de prever e afetar seu comportamento. Os líderes, por sua vez, têm pouca motivação para serem responsivos ou mesmo confiáveis para com aqueles aos quais não têm conexão direta ou indireta”. (GRANOVETTER, 1973, pag. 1374).

Ao estudar como acontece a escolha do voto entre os evangélicos, Rodrigues e Fuks (2015) exploram a influência da liderança na escolha dos votos de seus seguidores. Eles demonstram quanto maior a frequência às reuniões mais o indivíduo será influenciado. Essa conclusão se encaixa com a formação de laços entre os seguidores e seus líderes, pois ao frequentarem as reuniões, não apenas receberão influência ideológica através do que é pregado, mas desenvolverão uma rede de ligações, normalmente fracas, que dará o testemunho necessário para que a influência das ideias e posicionamentos do líder

sejam assimilados. Essa é uma questão que acontece em outros grupos também, onde os indivíduos estão pré-dispostos a uma participação voluntária.

No entanto, se considerarmos as descobertas de Alcadipani et. Al. (2018) sobre a resistência em processos de mudança, podemos inferir que a simples influência da liderança não é suficiente para a disseminação da cultura, pois se o processo for identificado pelos adeptos como sendo um tipo de coerção, oferecerão resistência a liderança. Os autores identificam três formas de dominação, e em contrapartida três formas de resistência, sendo que essas funcionam em pares.

> No nível sócio-técnico, os atores podem entender a dominação através de tecnologias coercitivas e respondem com resistência direta e prática [....]. Passando ao nível da ideologia, os atores podem perceber duplicidade na relação e reagir com ironia e comentários críticos similares [....]. E, no nível da fantasia, os atores podem ver os discursos como telas sem sentido para o domínio da liderança e reagir com desprezo. (ALCADIPANI et al, 2018).

Todo esse processo de disseminação de ideologias e influências através das redes sociais por meio dos laços fracos (GRANOVETTER, 1973), só pode acontecer se os adeptos estiverem ativamente engajados nos movimentos (LATTMAN-WELTMAN, 2018). Esse engajamento é mais frequente em grupos politicamente ativos da sociedade, como os evangélicos que segundo Pierucci (1996, p. 163), deixaram de dizer que crente não se metiam em política, para por fim, constituírem seus próprios partidos. Essa mudança de postura e por fim de discurso, aumentou o engajamento de todo o grupo, primeiro atingindo a liderança, e por fim, se espraiando para as periferias dos grupos. Esse engajamento funciona como um amortecedor, pois postula que pessoas engajadas, chamados pelos autores de cidadãos, ou seja, pessoas que cruzaram uma linha de demanda por informação, estão mais suscetíveis a serem impactadas por esses informações demandadas. Com essa pré-disposição, o aparecimento de resistência à ideologização e à influência diminuem consideravelmente, ainda mais se os discursos estiverem alinhados com suas crenças pessoais (SAYER, 2015; STRAUSS E QUIN, 1997), ou se a confrontação for mediada pela ideologia e pelos laços fracos (GRANOVETTER, 1973).

Outro ponto importante a ser observado é a questão da motivação para o engajamento na rede social. Abordada por Valey (2008), que discute a questão da cultura e sua propagação nas redes sociais, concluindo que existem dois mecanismos que funcionam de forma dual, sendo que o primeiro, “incluiria uma melhor compreensão dos processos conscientes e inconscientes e sua relação com a aprendizagem cultural, julgamento cultural e comportamento social”, e o segundo, “especificaria mais adequadamente a relação dinâmica entre a pessoa e o ambiente” (Valey, 2008). Essa forma de entender como as culturas se propagam pelas redes sociais é congruente com a teoria da rede social de laço fraco de Granovetter (1973,1983) ao identificar os mecanismos pessoais que pré-dispõe os indivíduos a lidarem com a propagação da cultura e das influências da

liderança (GLYNN et al, 2016). Todo esse entendimento impacta como os pentecostais e neopentecostais assimilam a cultura herdada dos primeiros missionários e como eles constroem os seus discursos políticos e de relação com as políticas públicas, intercalando momentos de processo consciente e inconscientes, principalmente em relação às heranças de outras religiões e de outras ideologias que entram em conflito com a nova cultura.

Para além dessa discussão de assimilação inconsciente da cultura de grupo, para alguns autores, a difusão de informação em um grupo ocorre de forma ordenada e com certa dinâmica o que indica que mudanças na liderança de um grupo geram uma onda forte de mudanças nos relacionamentos mais fracos (BARABÁSI et al, 2002). A mudança de posicionamento político da liderança de não envolvimento para envolvimento com a política (PIERUCCI, 1996), gerou uma onda de mudanças em todo o grupo. Isso demonstra a força dos pontos centrais da rede em gerar influência. No entanto, essa influência, como já exposto, depende de uma intermediação legitimadora, que pode ser da ideologia (VALEY, 2008) ou do testemunho de outros membros do grupo (GRANOVETTER, 1983), pois pode gerar resistência se encarada como coerção da liderança pelos adeptos (ALCADIPANI et al, 2018).

Para que a influência dos nós centrais, representados pelos líderes, sejam mantidas é necessário o alinhamento ideológico entre as partes, pois segundo Swidler (2001) os valores culturais são simplesmente justificativas para fins determinados e um repertório para dar sentido aos pensamentos pré-existentes. Esses nós centrais quando são retirados, ou perdem a confiança dos adeptos por qualquer que seja a circunstância, causam uma grande desagregação da rede, pois interrompem as ligações fracas entre um grande número de pertencentes aos grupos (BARABÁS et al, 2002). Essa desagregação pode ocorrer por um posicionamento que contradiga a ideologia prevalente no grupo o que inviabiliza a influência, mesmo que se tenha o testemunho dos participantes. O fato dos líderes e adeptos estarem imersos em uma rede social ampla, quando consideramos os laços fracos, nos leva a identificar uma ação muito mais influenciada em suas escolhas por essa imersão, do que por elementos racionais (GRANOVETTER, 2007; VALEY, 2008), ou seja, escolhas realizadas por influência da relação entre o indivíduo e seu ambiente. Essa questão pode ser ampliada para a questão dos líderes políticos, que precisam transformar alinhamento ideológico em capital político (NETTO; SPECK, 2017).

Para um político que busca posicionamento na representação desses grupos, vale o mesmo princípio ditado por Granovetter (1973,1983) da liderança. Netto e Speck (2017), ao investigar se o capital político de identificação pessoal do candidato desenvolvido junto aos evangélicos pode substituir capital financeiro investido na busca por angariar votos, identificou que essa transferência era fraca. Isso também pode ser explicado quando observamos a forma como Granovetter identifica a criação de influências dos líderes para os adeptos. Essa identificação deve ser assegurada por outros laços fortes ou fracos da pessoa, que devem se comportar como uma testemunha a favor do líder. Ainda temos

a questão da resistência que pode aparecer no momento da aceitação da influência (Alcadipani et al, 2018), mesmo que mediada (Valey, 2008), por tanto, para que surja esse capital político é necessário a percepção de um verdadeiro pertencimento, que deve ser mediado por outros relacionamentos mais próximos a pessoa que recebe a influência, sendo que a ideologia pode funcionar como essa testemunha de pertencimento e diminuição de resistência.

2 | CONCLUSÃO

Diante de toda essa discussão sobre o posicionamento político e frente as políticas públicas dos pentecostais e neopentecostais, a principal conclusão que chegamos é que tanto a *network,* como teorizado por Granovetter (1973, 1983, 2007) tem grande impacto na forma como esses grupos pensam e se comportam, como a ideologia protestante trazida dos EUA (GONZALES, 2011) pelos missionários, tem sua influência. Outro ponto importante a se pensar é a questão da influência da formação majoritariamente católica dos novos membros das igrejas pentecostais e neopentecostais. Essa afluência de pessoas traz com sigo grande carga cultural e ideológica, que conflita diretamente com a ideologia pentecostal e neopentecostal da liderança desses grupos (PRANDI; SANTOS, 2017), principalmente na questão econômica. Nesse quesito, a liderança é mais liberal economicamente, enquanto os adeptos e seguidores se comportam mais na linha progressista e assistencialista.

Outro ponto importante a ser observado, é o fato desses grupos se comportarem como grupos engajados (LATTMAN-WELTMAN, 2018), isso provoca em seus membros uma vigilância constante e garante maior influência das questões levantadas pelas lideranças, principalmente na questão do conservadorismo de costumes. Essa influência é compartilhada pelos membros por meio dos laços fracos da network (GRANOVETTER, 1973, 1983) e garante maior influência dos líderes, como laços mais fortes e focais (BARABÁSI et al, 2002), mesmo com menor testemunho por parte dos participantes das *networks* (VALEY, 2008). Essa influência será menor se a visão dos adeptos não estiver alinhada com a dos líderes (ALCADIPANI, et al, 2018), sendo esse papel de alinhamento desempenhado pela ideologia (SAYER, 2015; STRAUSS E QUIN, 1997), como se conclui do trabalho de Neto e Speck (2017). Nessa pesquisa, Neto e Speck identificam uma menor influência da liderança pentecostal e neopentecostal na transferência de votos para seus candidatos apoiados, não trazendo ganhos expressivos para os candidatos que de alguma forma se identificam como pertencentes a esses grupos. É por causa dessa condição necessária para a influência da liderança que Prandi e Santos (2017) identificam o desalinhamento ideológico entre a opinião da liderança e dos adeptos e diversos temas relevantes para ambos os grupos.

Todas essas constatações indicam um amplo campo para novas pesquisas que procurem a interseção entre os diversos estudos na área de sociologia e administração

pública existentes. Essa interseção irá desvelar toda uma nova ótica sobre o problema e pode garantir mais efetividade e eficácia nas políticas públicas direcionadas a esses grupos.

Procuramos com esses trabalho apenas explorar um pouco a questão levantada, sendo que nossa maior contribuição é propor novos horizontes por meio da interdicisplinaridade e da adoção de um novo olhar sobre problemas ainda não solucionados. Toda essa contribuição é apenas o pontapé inicial de uma grande e ampla pesquisa para desvendar essa questão tão ampla e significativa.

REFERÊNCIAS

Alcadipani, R.; Hassard, J.; Islam, G. "I Shot the Sheriff": Irony, Sarcasm and the Changing Nature of Workplace Resistance. **Journal of Management Studies***,* vol. 55, n. 8, p.1452-1487, 2018.

ALMEIDA, R. de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cadernos Pagu**, vol.50, e175001. Epub June 26, 2017.

BARABÁSI, A. L.; JEONG, H.; NÉDA, Z.; RAVASZ, E.; SCHUBERT, A; VICSEK, T. Evolution of the Social Network of Scientific Collaborations. **Physica A**, vol. 311, p. 590- 614, 2002.

DUARTE, L. F. D. Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da Presidente da República". **Religião & Sociedade***,* vol. 37, n. 1, p. 145 – 166, 2017.

GLYNN, M. A.; GIORGI, S.; LOCKWOOD, C. Organizational Culture. **Oxford Bibliographies**, vol. 1, p. 1 – 20, 2016. DOI: 10.1093/OBO/9780199846740-0059

GONZALES, J. L. **História ilustrada do cristianismo**: A era dos Reformadores até a era Incoclusa. Tradução: H. U. Fuchs; K. Yuasa. 2ª ed., São Paulo: Vida Nova, 2011.

GRANOVETTER, M. The Strength of Weak Ties. **American Journal of Sociology**, vol. 78, n. 6, p. 1360 – 1380, 1973.

GRANOVETTER, M. The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. **Sociological Theory**, vol. 1, p. 201 – 233, 1983.

GRANOVETTER, M. Ação Econômica e Estrutura Social: O Problema da Imersão. **Fórum – Sociologia Econômica - RAE- eletrônica**, vol. 6, n. 1, art. 9º, 2007.

LATTMAN-WELTMAN, F. Desventuras da influência política midiática no Brasil pós -1988: uma teoria da demanda por informação política. **Opinião Pública**, vol. 24, n. 2, p. 239-269, 2018.

MACHADO, M. das D. C.; BURITY, J. A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos. **Dados,** vol. 57, n. 3 Rio de Janeiro jul./set, 2014.

NETTO, G. F.; SPECK, B. W. O dinheiro importa menos para os candidatos evangélicos? **Opinião Pública**, vol. 23, n. 3, p. 809-836, 2017.

PIERUCCI, A. F. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: A. F. Pierucci; R. Prandi. A realidade social das religiões no Brasil. **Religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, R.; CARNEIRO, J. L. Em nome do Pai: Justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 33, n.96, 2018.

PRANDI, R.; SANTOS, R. W. dos. "Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica". **Tempo Social**, vol. 29, n. 2, p. 187 – 214, 2017.

RODRIGUES, G. A.; FUKS, M. Grupos sociais e preferência política: o voto evangélico no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais,** vol. 30, n. 87,2015.

SALES, L.; MARIANO, R. Ativismo Político de Grupos Religiosos e Luta por Direitos. **Religião e Sociedade**, vol.39, n.2, p. 9 – 27, 2019.

SAYER, A. **The Moral Significance of Class**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

STRAUSS, C.; Quinn, N. **A Cognitive Theory of Cultural Meaning**. New York: Cambridge University Press, 1997.

SWIDLER, Ann. **Talk of Love**: How Culture Matters. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

CAPÍTULO 3

EDUCAÇÃO E RELIGIOSIDADE, UMA REFLEXÃO SOBRE À DIVERSIDADE CULTURAL DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS NO BRASIL

Data de aceite: 01/02/2021

Germana Ponce de Leon Ramírez
UNASP-EC, Mestrado Profissional em Educação
Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia
Engenheiro Coelho, SP
http://lattes.cnpq.br/4907388680698727

Andressa Dias da Silva
UNASP-EC, Mestrado Profissional em Educação
Engenheiro Coelho, SP
http://lattes.cnpq.br/3460660382219439

RESUMO: O interesse na temática da religião pela geografia é fruto de um percurso cujo caminho perpassa a geografia humana e, por conseguinte, a geografia cultural. Nesse contexto, estudiosos como Zeny Rosendahl, Karina De Meneses, Christian Oliveira, Cássio Novo, José e Souza, entre outros, têm desenvolvido pesquisas cuja ênfase está na análise do espaço sagrado e do espaço profano. Este trabalho objetiva mostrar a importância de ensinar o respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais no Brasil. Metodologicamente, este estudo caracteriza-se como uma revisão de literatura. Entender sobre cultura, e principalmente, o respeito à diversidade de culturas, é um dos pontos importantes descritos pela Base Nacional Comum Curricular. Nessa direção é previsto esse conhecimento em sala de aula, possibilitando que os alunos reconheçam, sejam possibilitados a refletir e, consequentemente, desenvolvam, desde cedo, o respeito e a valorização da diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais brasileiras. O decreto de nº 6.040 de 2007 no § I do Art. 3 define as comunidades tradicionais como sendo aquelas que pertencem a um grupo cuja cultura se diferencia e se reconhece sob a perspectiva de uma organização social cujo modo de vida se mostra peculiar na sua reprodução cultural, social e religiosa. Desse modo, compreende-se a importância de valorizar, por meio do ensino formal e informal, a diversidade cultural e suas implicações religiosas no que tange às comunidades tradicionais em todo território brasileiro. Entendendo que a religião é um elemento cultural importante, nesse processo de construção da identidade cultural local, propõe-se aqui que haja mais espaços para a discussão e reflexão acerca dessa temática para possibilitar mudanças no que concerne a discriminação cultural e religiosa existente sobre às comunidades tradicionais no território brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Geografia da Religião, Diversidade Étnica, Comunidades Tradicionais.

ABSTRACT: The interest in the theme of religion by geography is the result of a journey whose path runs through human geography and, therefore, cultural geography. In this context, scholars such as Zeny Rosendahl, Karina De Meneses, Christian Oliveira, Cássio Novo, José and Souza, among others, have developed research whose emphasis is on the analysis of sacred and profane space. This work aims to

show the importance of teaching respect for the cultural and religious diversity of traditional communities in Brazil. Methodologically, this study is characterized as a literature review. Understanding about culture, and especially, respect for the diversity of cultures, is one of the important points described by the National Common Curricular Base. In this direction, this knowledge is foreseen in the classroom, enabling students to recognize, be enabled to reflect and, consequently, develop, from an early age, the respect and appreciation of the cultural and religious diversity of traditional Brazilian communities. Decree No. 6,040 of 2007 in § I of Art. 3 defines traditional communities as those belonging to a group whose culture differs and is recognized under the perspective of a social organization whose way of life is peculiar in its reproduction cultural, social and religious. Thus, it is understood the importance of valuing, through formal and informal education, cultural diversity and its religious implications with regard to traditional communities throughout Brazilian territory. Understanding that religion is an important cultural element, in this process of construction of the local cultural identity, it is proposed here that there be more spaces for discussion and reflection on this topic to enable changes regarding the cultural and religious discrimination existing in the communities in Brazilian territory.
KEYWORDS: Geography of Religion, Ethnic Diversity, Traditional Communities.

1 | INTRODUÇÃO

Direcionando pensar acerca do respeito à cultura e a religião, percebe-se a necessidade de a comunidade escolar ser preparada para ensinar ao aluno sobre as diferenças culturais e religiosas. Dessa maneira, poderá haver um meio de viabilizar a estimulação e o ensino de modo a instigar o respeito à diversidade cultural e religiosa nos espaços educacionais desde cedo. Pois o espaço escolar não só deve passar ao aluno o conhecimento sobre a diversidade cultural e religiosa, mas também, que esse sistema de ensino esteja capacitado e empenhado a ensinar e combater ações discriminatórias, para que os alunos entendam o significado da valorização dessa diversidade.

Oliveira (2013) assevera que as escolas devem proporcionar a liberdade do saber em detrimento das circunstâncias da falta de conhecimento devido a estrutura social em que o indivíduo de encontra. Dessa forma, a aprendizagem se faz significativa quando o discente vê a relevância e coerência entre o ensino no espaço escolar e o seu cotidiano fora desse espaço. É nessa perspectiva que a BNCC ressalta a indispensabilidade de ensino ao respeito aos grupos sociais minoritários e isso se configura como sendo um compromisso frente a uma situação de exclusão histórica que grupos marginalizados sofrem ao longo da história do Brasil.

Dessa feita, este trabalho objetiva mostrar a importância de ensinar o respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais no Brasil. Metodologicamente, este estudo caracteriza-se como uma revisão de literatura. Assim, este trabalho se discorre acerca das comunidades tradicionais no Brasil e como essa temática se insere na BNCC. A seguir tem-se sobre a importância de se conhecer para haja respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais brasileiras. Por fim a conclusão.

2 I A RELIGIOSIDADE SOB A PERSPECTIVA DA GEOGRAFIA CULTURAL

A geografia da religião é fruto de um percurso cujo caminho perpassa a geografia humana e, por conseguinte, a geografia cultural, nessa direção, é importante destacar a análise do espaço entendendo este como sagrado ou como profano. Nessa perspectiva Meneses (2016) coloca como uma ampliação no processo de entendimento da cultura no espaço e a importância de questões que envolvem o pertencimento e a identidade do indivíduo perpassando fronteiras simbólicas.

Outro ponto importante, é destacar o entendimento da religiosidade, que se configura em uma dimensão do sagrado no espaço. Para isso é preciso compreender a vivência do ser religioso sob uma perspectiva profana e sagrada no tempo e no espaço. Nesse contexto, a religiosidade se configura como um poder da coletividade quando o devoto tem sua permanência ou momentaneidade ao longo do tempo na prática religiosa. Esta, por sua vez, tende a se desenvolver podendo chegar em seu apogeu ou ao declínio e desaparecimento na sociedade. (ROSENDAHL, 2018).

Dessa maneira, a religiosidade configurada no espaço vivido por cada comunidade tradicional no território brasileiro é fruto de um contexto cultural específico que precisa ser conhecido para ser então valorizado como cultura local. E isso pode ser ensinado nos espaços educacionais visando maior entendimento da cultural nacional brasileira, que se desdobra em uma dinâmica pautada na diversidade cultural e, portanto, religiosa.

Souza e Oliveira (2018, p. 1513) ressalta que o ensino religioso no Brasil, mesmo sendo, comumente, visto como inadequado pode ser entendido, diante dos debates e discriminação vigente na sociedade brasileira como o “principal mecanismo de aperfeiçoamento da convivência pacífica da pluralidade de percepções do sagrado que formam as identidades sujeitos que compõem a sociedade brasileira”.

3 I COMUNIDADES TRADICIONAIS NO CENÁRIO DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

O decreto de nº 6.040 de 2007 no § I do Art. 3 define as comunidades tradicionais como sendo aquelas que pertencem a um grupo cuja cultura se diferencia e se reconhece sob a perspectiva de uma organização social cujo modo de vida se mostra peculiar na sua reprodução cultural, social e religiosa.

Entender sobre cultura, e principalmente o respeito a elas, é um dos pontos principais dentro da diversidade, pois por meio da BNCC, é enquadrado esse conhecimento em sala de aula, possibilitando que o aluno reconheça os temas que a mesma aborda e assim desenvolva o respeito.

Esse respeito, essa visão e compreensão da diversidade não é algo somente debatido hoje, a luta por uma sociedade informada, ética e moral, que luta pelo direito de igualdade não importando com raça, cor e povo, desde muitos anos é debatido e buscado

uma educação para todos. No escrito no livro Diploma de Brancura, o autor Dávila (2006, p. 29) declara:

> Desde a década de 1960, a divisão mais visível na educação pública tem-se baseado em classes sociais: as crianças pobres frequentam escolas públicas; aquelas que podem pagar por isso geralmente frequentam escolas particulares. Ainda assim, os padrões de desigualdade racial na educação brasileira permaneceram e transcenderam as barreiras da classe social.

Como já dito acima, aprofundar na diversidade e ter o cuidado com a relevância das comunidades que inspiram força e pedem por reconhecimento, revertendo tudo que já passaram começa com não trabalhar esses assuntos apenas como disfarce. Chaluh (2006, p. 17) descreve o ensino a diversidade como:

> [...] que reconhece as diferenças e considera que é papel da escola dar uma resposta a essas diferenças. Importar destacar que, dentro do contexto político neoliberal, são muitos os projetos pedagógicos com discursos a favor do multiculturalismo, quando na prática estes reforçam as desigualdades.

As comunidades tradicionais que não necessariamente são explicadas no ambiente familiar da criança e pouco discutidas no seu ambiente escolar, muitas das vezes passam despercebidas nessa fase da educação infantil, já colaborando de forma negativa com o crescimento social da criança.

Suas características, seu começo histórico, suas frustações e problemas, são os desafios que são postos hoje para as comunidades tradicionais, àqueles que defendem sua organização social e política, e possuem um vínculo forte com o território, categoria essa que tem ajudado a interpelar a noção de tradição. Assim como Brandão e Leal (2012) descrevem que "a memória de lutas passadas de resistência: talvez esse seja ao indicador de presença e memória de uma comunidade tradicional".

Essa forma peculiar de lidar com a vida, com os animais e com os recursos que a natureza oferece ao ser humano, tem sua importância e valorização já que esse conhecimento permanece ao longo do tempo entre eles. Neste pensamento Brandão e Borges (2014) afirmam que "por haverem no correr dos tempos, criado, vivido e transformado padrões de cultura e modo de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória".

Nesse caminho, é pontuado também à luz de Alburquerque Júnior (2007) que a discriminação geográfica e de lugar caracteriza-se por ser o preconceito referente ao local de origem, que é julgado como inferior e menosprezado

Sendo assim, é explicito a ideia de que a família e a escola dá a base para que o cidadão tenha estrutura a fim de tomar responsabilidade por si e pelo outro do meio em que se convive, pois para uma democracia viva e justa é necessário mudanças onde ele poderá representar a ordenação de um local, Hume, (1999, p.184) escreve "todo homem tem consciência da necessidade de justiça para conservar a paz e a ordem, assim como

todo homem tem consciência da necessidade da paz e da ordem para conservação da sociedade". Nessa direção, em conformidade com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), Souza e Oliveira (2018, p. 1514) afirmam que

> A inclusão do ensino religioso na formação de crianças e adolescentes, nos termos definidos pela BNCC, tem como objetivo suscitar a habilidades de autoconhecimento e de alteridade, não só no que se refere aos fenômenos religiosos, mas também às filosofias seculares de vida, proporcionando, assim, uma ampla formação dos educandos.

A escola é o espaço que possibilita a reflexão, o debate e a transmissão de conhecimento e, por conseguinte, a possibilidade de respeito à diversidade cultural que existe em toda comunidade escolar. É por meio do ensino sobre respeito às culturas locais e valorização delas que a criança pode aprender a ser tolerante em se tratando de religiosidades distintas. Isso proporciona a formação de um cidadão tolerante e que consegue conviver com a diversidade étnica e cultural brasileira. É nesse contexto de tolerância que passa a existir o reconhecimento dos direitos humanos consolidando a dignidade dos indivíduos. Moore (1998, p. 34) destaca essa ideia ao declarar que

> [...] reconhecimento mais amplo dos direitos humanos e da dignidade dos indivíduos, à expansão das aspirações pela participação democrática em todos os níveis sociais e políticos, à crença de que um indivíduo tem o direito de participar e de ter o controle das decisões que afetam sua própria vida, a um apoio ético aos acordos particulares e às tendências, em algumas regiões, para maior tolerância à diversidade. (Moore, 1998, p.34).

A abordagem sobre o ensino religioso que a BNCC traz enfoca como sendo ideal no processo de ensinagem no âmbito escolar parte de uma compreensão cuja base é a tolerância e o respeito a diversidade de crenças. Nesse contexto, há dois fatores contribuintes nesse processo: a normalização das diferenças e a negação dessa condição enquanto integrante do indivíduo. (SOUZA e OLIVEIRA, 2018).

Nesse sentido conhecer a cultura do outro, por meio dos ensinamentos no espaço escolar, poderá contribuir com a diminuição da discriminação étnica e religiosa que existe na sociedade brasileira. O conhecimento pode favorecer no sentido de gerar o respeito à essa diversidade cultural, à diversidade de crenças e religiões. E ainda oportunizar a tolerância religiosa e sensibilidade em conduzir de forma saudável as relações entre as diferenças étnicas e culturais, desencadeando o respeito e a valorização.

4 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse contexto, percebe-se como o papel da escola é relevante, pois sua principal atividade segundo o autor é promover o conhecimento, à vontade por ele, a busca e o despertar do aluno para com sensibilidade poderosa da comparação, tanto do que se vive

no dia-a-dia em casa, no bairro, com os amigos e familiares como com o aprendizado em sala de aula.

Conhecer as diferenças, ou seja, mais sobre a diversidade entra desse quesito de prioridade que a escola deve promover ao aluno.

Desse modo, compreende-se a importância de valorizar, por meio do ensino formal e informal, a diversidade cultural e suas implicações religiosas no que tange às comunidades tradicionais em todo território brasileiro. Entendendo que a religião é um elemento cultural importante, nesse processo de construção da identidade cultural local, propõe-se aqui que haja mais espaços para a discussão e reflexão acerca dessa temática para possibilitar mudanças no que concerne a discriminação cultural e religiosa existente sobre às comunidades tradicionais no território brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar**: as fronteiras da discórdia. São Paulo: Cortez, 2007. (Preconceitos; v. 3).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; BORGES, Maristela Correa. O Lugar da vida: comunidade e comunidade tradicional. **CAMPO-TERRITÓRIO**: revista de geografia agrária. Uberlândia: Edufu, Ed. especial. XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; LEAL, Alessandra. Comunidade tradicional: conviver, criar, resistir. **Revista da ANPEGE**, v. 8, n. 9, p. 73-91, 2012.

BRASIL, MEC. **Base Nacional Comum Curricular**. Proposta preliminar, primeira versão, revista. 2017. Disponível em basenacionalcomum.mec.gov.br Acesso em 01/12/2018.

BRASIL. Decreto n° 6040 de 07 de fevereiro de 2007. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil,** Brasília, DF, 07 de fevereiro de 2007.

CHALUH, Laura Noemi. **Educação e diversidade:** um projeto pedagógico na escola. São Paulo, 2006.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura:** política social e racial no Brasil (1917-1945). Trad. Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In: *Os Pensadores.* São Paulo, Nova Cultural, 1999. In: *Os Pensadores.* São Paulo, Nova Cultural, 1999.

MOORE, Christopher W. *O processo de mediação: estratégias práticas para a resolução de conflitos*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.

OLIVEIRA, Terezinha *et a*l. **Escola, conhecimento e formação de pessoas: considerações históricas.** Porto Alegre, 2013.

ROSENDAHL, Zeny. Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado. In: **Uma procissão na geografia (online).** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018. http://doi: 10.7476/9788575115015.0012.

SOUZA, Marselha Evangelista de. e OLIVEIRA, Geovane Lopes de. A mediação escolar como instrumento auxiliar de construção da tolerância/respeito à diversidade religiosa. **Sacrilegens,** Revista dos alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (UFJF). Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 1509-1594, jul-dez/2018. III CONACIR.

CAPÍTULO 4

ESPIRITUALIDADE CONJUGAL: UM CAMINHO PARA A FELICIDADE NA VIDA MATRIMONIAL, SEGUNDO O PAPA FRANCISCO

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 20/12/2020

Leila Maria Orlandi Ribeiro
FAJE – Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia
Belo Horizonte - BH.
http://lattes.cnpq.br/7907993726802269

RESUMO: O trabalho aborda o tema da "Espiritualidade conjugal: um caminho para a felicidade na vida matrimonial, segundo o Papa Francisco" e tem por objetivo apresentar a vivência da espiritualidade como uma possibilidade para o casal que vive o matrimônio, para encontrar a felicidade. Diante do tema, destaca-se a questão: é possível ser feliz na vida matrimonial? Como hipótese, diz-se que sim, há caminhos que levam à felicidade na vida matrimonial, embora não isentem de desafios e dificuldades. Para tal, o trabalho trata dos seguintes assuntos: 1. O matrimônio: a força do Espírito para o casal. 2. Espiritualidade conjugal: caminho de santidade do casal. 3. Casal santo: testemunho da vida matrimonial para o mundo. A metodologia utilizada é a da pesquisa teórica em documentos do Papa Francisco, destacando-se as exortações apostólicas *Evangelii Gaudium* (2013); *Amoris Laetitia* (2016); e *Gaudete et Exsultate* (2018); além de revisão bibliográfica em autores teólogos como Bernard Sesboüe (2009) e João Batista Libanio (2012). Conclui-se que o casal que desenvolve a espiritualidade conjugal no matrimônio alcança a felicidade pela santidade de vida que vai adquirindo no dia-a-dia de sua vida. Dessa forma, o testemunho de casais felizes desperta nos jovens o desejo de constituir famílias que vivam o amor conjugal, familiar, ao próximo e a Deus, para irradiar no mundo a luz da felicidade com harmonia e paz.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade, Conjugal, Felicidade, Santidade, Matrimônio.

CONJUGAL SPIRITUALITY: A PATH TO HAPPINESS IN MATRIMONIAL LIFE, ACCORDING TO POPE FRANCIS

ABSTRACT: The work addresses the theme of "Conjugal spirituality: a path to happiness in married life, according to Pope Francis" and aims to present the experience of spirituality as a possibility for the couple who live in marriage, to find happiness. In view of the theme, the question stands out: is it possible to be happy in married life? As a hypothesis, it is said that yes, there are paths that lead to happiness in married life, although they are not exempt from challenges and difficulties. To this end, the work deals with the following subjects:1. Marriage: the strength of the Spirit for the couple. 2. Conjugal spirituality: the couple's path to holiness. 3. Holy couple: testimony of married life to the world. The methodology used is that of theoretical research in Pope Francis documents, highlighting the apostolic exhortations Evangelii Gaudium (2013); Amoris Laetitia (2016); and Gaudete et Exsultate (2018); in addition to bibliographic review by theological authors such as Bernard Sesboüe (2009) and João Batista Libanio (2012). We conclude that the couple who develop conjugal spirituality in marriage achieve happiness through

the sanctity of life that they acquire in their day-to-day lives. In this way, the testimony of happy couples awakens in young people the desire to create families that live conjugal, family, neighbor and God love, to radiate the light of happiness in harmony and peace in the world.
KEYWORDS: Spirituality, Conjugal, Happiness, Holiness, Marriage.

1 I INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II (1962-65) convocou a Igreja para testemunhar ao mundo a alegria do seguimento de Jesus, chamando todos a sair de seus muros e a ir ao encontro das "alegrias e esperanças", "tristezas e angústias" dos homens e mulheres de todo tempo e cada lugar, levando-lhes a vida em Cristo (GS, 1). Dessa forma, a Igreja leva a boa nova de Jesus Cristo pela ação de homens e mulheres que adentram as realidades e oferecem-lhes a luz que transforma a vida, com novas alegrias e esperanças, que se encontram em Cristo Jesus. Nesse percurso, o Espírito Santo tem suscitado as mais diversas formas de agir, com as diferentes pastorais, movimentos e serviços dentro e fora da Igreja, para que todos sejam atendidos em suas necessidades e sustentados em sua realidade pela Palavra de Deus, o que inclui a realidade da vida matrimonial.

O tema "Espiritualidade conjugal: um caminho para felicidade na vida matrimonial segundo o Papa Francisco" vem ao encontro das necessidades das famílias que buscam ser felizes no seu estado de vida matrimonial. Diante do tema, destaca-se a questão: é possível ser feliz na vida matrimonial? Como hipótese, diz-se que sim, há caminhos que levam à felicidade na vida matrimonial, embora os mesmos não sejam isentos de desafios e dificuldades. Conforme a *Gaudium et Spes*, "porque tens a força do Espírito Santo torna-se possível a santidade" (GE, 15). É na força do Espírito que a família caminha rumo à felicidade na santidade. E ser santo na Bíblia é o mesmo que ser justo e feliz. A família que vive em busca da santidade desenvolve a espiritualidade e pratica o amor ao próximo, especialmente nas ações dos casais entre si e junto aos filhos, nas atividades próprias do dia-a-dia, encontrando aí o caminho da felicidade.

Diz o Papa João Paulo II que a Igreja "tem que rejeitar a tentação de uma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação" (João Paulo II, 2001, NMI, n. 206). Assim, segundo o Papa Francisco, o amor se realiza no dom de si ao próximo na história da vida, como o fez Jesus, o Filho de Deus que se encarnou e doou sua vida por amor à humanidade.

Nesse sentido, os fiéis são convocados a sair em busca dos que mais necessitam, dentre eles as famílias, com acolhida, amor e fraternidade frente às diferentes realidades, para transmitir-lhes a mensagem de Jesus Cristo. Diz o Papa Francisco: "Saiamos para oferecer a todos a vida de Jesus Cristo"! E ainda: "Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento e a comodidade de se agarrar às próprias seguranças" (EG, 49). É abrindo-se e acolhendo

as famílias nas suas dificuldades, que se leva Jesus Cristo. E, nesta saída, muitas são as estradas enlameadas a enfrentar, para aplainar seus caminhos com a mensagem de fé e esperança que traz o amor de Jesus.

Dentre os desafios do mundo de hoje, salienta-se o de se viver em família, já que o futuro da humanidade inicia na família, pois ela oferece à sociedade homens e mulheres que farão o futuro, e, na família, destaca-se a importância do casal, como peça central de uma vida familiar harmônica e feliz. Os cônjuges que buscam viver os princípios ensinados por Jesus, de amor, solidariedade, justiça, fraternidade e oração, entre si e com os demais, têm chances de gerar a paz, respeito e amor em toda a sociedade, a partir do seu testemunho de vida matrimonial e familiar.

Nesse sentido, o presente trabalho tem o objetivo de apresentar a vivência da espiritualidade como uma possibilidade para o casal que vive o matrimônio, para encontrar a felicidade. Para tal, aborda os seguintes temas: 1. O matrimônio: a força do casal. 2. Espiritualidade conjugal: caminho de santidade do casal. 3. Casal santo: testemunha da vida matrimonial no mundo.

A metodologia utilizada é a revisão bibliográfica baseada nos documentos do Papa Francisco, sobretudo nas exortações apostólicas *Evangelii Gaudium* (2013), *Amoris Laetitia* (2016) e *Gaudete et Exsultate* (2018); e nos teólogos Bernard Sesboüe (2009) e João Batista Libanio (2012).

2 | MATRIMÔNIO: A FORÇA DO CASAL CRISTÃO

O casamento permite que os cônjuges participem do amor criador de Deus, gerando novas vidas e com elas transformando o mundo. Disse Deus: “Homem e mulher os criou... crescei e multiplicai-vos” (Gn 1,27-28).

Considerando o contexto dos dias de hoje, Libanio (2012, p. 69 e 190) apresenta os novos cenários que se apresentam à sociedade e à família. Nesse atual contexto, muitas vezes a religião chega a ser comparada com um cardápio, onde se oferecem elementos diversos dentre os quais o cliente escolhe o que melhor o atender, o que é mais fácil, mais rápido e de satisfação mais imediata. Em meio às dificuldades da vida, esta é, muitas vezes, a realidade em que a família se vê inserida, necessitada que está de um caminho que lhe ofereça meios mais seguros para a superação das crises e das dificuldades, que a leve à renovação da esperança e do amor.

Inseridos nesse cenário, encontram-se os jovens casais, o que ocasiona crescente indiferença pela vida matrimonial, preferindo muitas vezes coabitar “enquanto der certo”, pensando assim evitar possíveis complicações decorrentes de responsabilidades assumidas no casamento, já que o que lhes importa é o amor aqui e agora. Perante esta nova situação, as exigências de uma moral religiosa parecem absurdas, tornando-se evidente a crise da fé no matrimônio. Apesar dos exemplos familiares que ainda subsistem,

esses testemunhos pouco influenciam na formação dos jovens, já que os mesmos têm perdido o valor e o compromisso com os atos de amor. Nos melhores momentos, quando tudo vai bem, o amor sai fortalecido; porém, em muitos casos, quando os casais passam por crises, o amor não resiste e logo pensam na possibilidade da separação, partindo, em seguida, a novas uniões.

Por que todos esses insucessos entre os casais e as famílias? Primeiro, pela frustração diante do castelo erguido, de que o casamento resolveria todos os problemas. Segundo, porque faltaram oração e diálogo, tão fundamentais no projeto de vida a dois e com os filhos. Terceiro, por falta de motivos para enfrentar as provações e as dificuldades da vida.

Quando os casais se casam "na Igreja", sabem que ela considera o matrimônio indissolúvel, e, então, os casais precisam de muita força para viver unidos na fé. Nessa caminhada, muitos casais encontram força para manter o seu casamento na espiritualidade conjugal, com o diálogo e a oração como testemunho de vida matrimonial, principalmente para os jovens de hoje. Segundo o Papa Francisco, este ideal do "para sempre", buscado em meio às atividades cotidianas do casal, é que os leva à santidade em meio às atividades do dia-a-dia, pois, "porque tens o Espírito Santo é que se torna possível a santidade" (GE, n. 15). Com o matrimônio, o Espírito Santo permanece entre os casais e dá forças para vencer as dificuldades.

Apesar das dificuldades, salientam-se, na vida a dois, os ganhos da relação conjugal. Hoje, perante as instituições que perdem cada vez mais sua autoridade, o casamento mantém-se como instituição tão antiga como a própria humanidade, mesmo diante das evoluções pelas quais já passou. Diante do caráter social do homem, o casamento acarreta um bônus para toda a humanidade. Segundo Sesboüe, o matrimônio é condição de vida humana e afeta a humanidade inteira, já que é constituído de aspectos fundamentais da existência humana, quais sejam: 1. O aspecto afetivo do ser humano, que inclui o exercício da sexualidade como expressão do amor entre o casal; 2. O aspecto econômico da vida, ou do trabalho e das permutas, necessário para satisfazer as necessidades vitais, colaborando com o desenvolvimento dos bens culturais; 3. O aspecto político da vida social, em que se compromete a liberdade pessoal em prol de outros, com vistas à construção de uma sociedade que assegure o bem comum (SESBOÜE, 2009, pág. 297 a 303). Dessa forma, a família vem a ser a célula da sociedade, pois é nela que se aprende a viver o amor, a fraternidade e o bem comum.

O aspecto afetivo do amor entre o homem e a mulher inclui o relacionamento sexual. Sem o amor, a relação sexual resvala para a procura quase que animalesca do prazer e até mesmo, muitas vezes, da violação do ser humano. É na experiência do amor que muitos descobrem o próprio Deus, pela vivência do dom gratuito ao próximo.

Dessa forma, o compromisso duradouro entre o homem e a mulher é a base da constituição de uma família. Sendo que cada um de nós nasce no seio de uma família,

como fruto da troca de amor e do desejo entre o casal, este amor e ternura conduzem o novo ser, gerado no amor, ao amadurecimento das suas próprias potencialidades. Caso falte este amor criador, o desenvolvimento dos talentos do ser humano pode ficar para sempre comprometido.

Para os que creem em Jesus, o fundamento do amor encontra-se na própria encarnação do Filho de Deus. Explica Sesboüe que, fazendo-se homem e nos amando até o fim, Jesus expressa o amor de Deus pela humanidade, amada em termos conjugais. Jesus é a nova e eterna aliança entre Deus e a Igreja, em perfeita união com a amada, a Igreja, respeitando sua alteridade e amando-a até o fim. Por isso, a Igreja afirma que Jesus é o *fundamento* do matrimônio. "Jesus confirma a instituição do matrimônio aos olhos da Igreja" (Sesboüe, pág. 306 e 307). Na Bíblia, Jesus reporta-se ao Gênesis e vai além da Lei de Moisés, recordando que o matrimônio foi querido por Deus desde a criação, com absoluta indissolubilidade (Mt 10,1-10), pois "o que Deus uniu, o homem não separe" (Mt 19, 6.8). Jesus eleva, portanto, o casamento à condição de sacramento, um sinal eficaz pelo qual percorre a graça de Deus.

Cristo é o modelo do amor mútuo entre marido e mulher (Ef 5, 22-33), pois ele amou sua Igreja até o fim e por ela se entregou. "Grande é este mistério", diz Paulo (Ef 5, 32). Portanto, o Novo Testamento confirma a instituição divina do matrimônio na Criação e lhe confere uma dimensão cristológica, já que o matrimônio é imagem do amor incondicional de Cristo à sua Igreja. Assim, segundo Sesboüe, a especificidade do casamento humano é não somente questão ética, mas, por ser uma participação na nova criação trazida por Cristo, pela força do Espírito de Deus, vem a ser, sobretudo, um sacramento (*ibid*, pág. 307 e 308). O sacramento do matrimônio é um canal da graça de Deus aos casais, à família e à sociedade.

Como realidade primordial da condição humana, o casamento afeta a identidade do ser humano, seu destino e o sentido de sua existência. Possibilitando ao homem encontrar sua relação em Deus, o casamento é espaço da expressão do amor por excelência, já que amar é a finalidade de toda a Criação, pois Deus é amor (1Jo 4,8), e Deus fez o homem à sua imagem e semelhança (Gn 1, 26-28). Por isso, segundo Sesboüe, o "sim" matrimonial ultrapassa o tempo do Cronos, constituindo uma aliança indissolúvel entre duas pessoas, exigindo, assim, fidelidade. No matrimônio, os cônjuges doam-se reciprocamente, e é no seio da família que o ser humano faz a experiência do amor (*ibid*, pág. 318 e 319). Por ser imagem e semelhança de Deus, o homem e a mulher, unidos em matrimônio, vivem a plenitude do amor, que não se acaba. Amor, nesse sentido, não é sentimento, mas condição da essência da vida.

Assim, o matrimônio cristão, bem como a vida que dele procede, tem significado divino e, para isso, os cônjuges contam com a eficácia da graça. Segundo Sesboüe, a vida conjugal está, nesse sentido, consagrada à família como uma Igreja em miniatura, com transmissão do amor aos cônjuges e aos filhos, com a implícita presença do Espírito

Santo (*ibid*, pág. 319 e 320). Tal é a grandeza do matrimônio cristão, ao considerar o amor dos esposos na mesma medida do amor de Cristo pela humanidade, a ponto de o Filho de Deus se encarnar e dar sua vida pela felicidade de todos, pois “Deus é amor” (1Jo 4,7-8).

3 | ESPIRITUALIDADE CONJUGAL: UM CAMINHO PARA A FELICIDADE, PELA SANTIDADE DO CASAL

Como todos os casais, também o casal que recebeu o sacramento do matrimônio vive imerso no mundo e enfrenta as mesmas dificuldades e desafios que todos os demais. O que diferencia o casal cristão é que ele encontra sua força no desejo de viver conforme os ensinamentos de Jesus, tentando ser cada dia melhor, em busca da santidade. Isto é, em meio às dificuldades, almeja vencê-las, vivendo como Cristo o faria em seu lugar. Para isso, no desejo de uma vida santa e feliz, o casal encontra sua força na espiritualidade conjugal, que consiste na oração individual e em comum, encontrando seu ápice na Eucaristia.

O Papa Francisco lembra que, há mais de cinco décadas, o Concílio Vaticano II destacava a importância da espiritualidade da vida familiar, baseada nas características próprias do estado de vida matrimonial, que acarretam determinado estilo de vida espiritual (EG, 1158). Na encíclica *Amoris Laetitia,* o Papa Francisco indica algumas linhas de ação espiritual ao casal que almeja a felicidade, buscando-a no seu crescimento em espiritualidade (AL, n. 313), conforme a seguir.

3.1 A espiritualidade da comunhão com o sobrenatural (AL, 314 – 316)

Segundo o Papa Francisco, o matrimônio é uma possibilidade de Deus permanecer nos esposos, favorecendo-os a viver o amor conjugal (AL n. 314). Esta vida em Deus caracteriza nos casais a espiritualidade conjugal, feita de gestos reais e concretos, que revelam a presença de Deus no casal e na família. Tal presença de Deus em meio ao casal derrama sobre os esposos a graça divina e aumente sempre mais a comunhão entre o casal e com os filhos. Dessa forma, de acordo com o Papa Francisco, são os gestos de dedicação familiar que unem “o humano e o divino” (GS, n. 49), já que os casais que vivem a espiritualidade conjugal são habitados pelo amor divino (AL n. 315). Com Deus em seu meio, é nos gestos do dia a dia, na doação dos cônjuges entre si, aos filhos e ao próximo, que o humano se une ao divino.

Assim, a comunhão familiar, vivida em Deus, é um verdadeiro caminho de santificação para os cônjuges, e um meio de união íntima da família com Deus. Mesmo assim, também entre os esposos que buscam viver a espiritualidade conjugal, os desafios persistem em existir e as exigências familiares são cada vez maiores. Porém, tendo Deus consigo, os desafios e as exigências são vistos como oportunidade para os casais se abrirem cada vez mais ao encontro entre si e com o Senhor. Como? Pela leitura e meditação da Palavra de Deus, que é a força a sustentar a vida conjugal e familiar e vencer os obstáculos. Pois, segundo o Papa Bento XVI, o Deus de Amor é a única luz que “ilumina incessantemente um

mundo às escuras" (*Deus caritas est*, n. 16). E somente "se nos amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o seu amor chega à perfeição em nós" (1 Jo 4, 12). Assim, de acordo com o Papa Francisco, a família é um percurso de amor de que o Senhor Se serve para levar os cônjuges ao crescimento na vida do Espírito (AL n. 316). Dessa forma, através da família, o amor de Deus é derramado a toda humanidade.

3.2 Unidos em oração à luz da Páscoa (AL, 317 – 318)

A família que se concentra em Cristo, unida e iluminada por Deus, vive os sofrimentos e problemas sob a luz de Deus, em comunhão com a Cruz do Senhor, e, abraçada a Ele, suporta os piores momentos. As famílias que alcançam a felicidade e a santidade por meio da vida matrimonial, com a graça do Espírito Santo, participam também do mistério da cruz de Cristo, que transforma as dificuldades e os sofrimentos em ofertas de amor, e as alegrias são vividas como participação na vida plena da sua Ressurreição. É dessa forma que, de acordo com o Papa Francisco, os cônjuges experimentam no seu dia a dia a presença mística do Senhor ressuscitado (AL n. 317). Tanto as alegrias como os sofrimentos são vividos em união com Cristo crucificado e ressuscitado.

Porém, onde encontrar esta força? Segundo o Papa Francisco, a oração conjugal e familiar é um meio privilegiado para exprimir e reforçar a fé no Ressuscitado (VC, n. 42). O Papa ensina que alguns minutos do dia, reservados pelo casal para estar unido na presença do Senhor, dizer-Lhe as coisas que os preocupam, rezar pelas necessidades familiares, orar por alguém que está atravessando algum momento difícil, pedir-Lhe ajuda para amar, dar-Lhe graças pela vida e as coisas boas, suplicar à Virgem que os proteja com o seu manto de Mãe, reforçam a fé em Cristo Jesus. Também indica o Papa Francisco que o ponto culminante da oração conjugal é a participação do casal na Eucaristia, quando os esposos podem selar a aliança pascal que os uniu, pois, a Eucaristia é o sacramento da Nova Aliança em que se atualiza a ação redentora de Cristo (cf. Lc 22, 20). Dessa forma, segundo o Papa Francisco, o casal encontra força e estímulo para viver cada dia a aliança matrimonial (AL n. 318). Assim, é na oração conjugal e familiar que o casal encontra a fonte que irriga seus dias, para superar as dificuldades e viver as alegrias da vida matrimonial.

3.3 Espiritualidade do amor exclusivo e libertador (AL, 319 – 320)

O casal que vive o sentido de pertencer ao outro, reflete a fidelidade de Deus pela humanidade, sendo para o outro sinal e instrumento da proximidade do Senhor, que não os deixa sozinhos. Pois, conforme promete Jesus: "Eu estarei sempre convosco, até ao fim dos tempos" (Mt 28, 20). A certeza de que Jesus está entre o casal dá forças para vencer os desafios da vida conjugal.

Dessa forma, o casal reconhece que só Deus pode ocupar o centro da sua vida, não pretendendo assim que o cônjuge satisfaça completamente as suas exigências. Segundo o Papa Francisco, essa atitude exige abnegação e despojamento interior, e o casal a vai atingindo por meio de regras de vida que se impõe a cumprir, até encontrar no amor de

Deus o sentido de sua própria existência. Para isto, segundo o Papa Francisco, o casal sente necessidade de invocar cada dia a ação do Espírito, para que tal liberdade interior seja possível e atingida (AL n. 320). Portanto, é na força do Espírito que o casal se torna altruísta, visando o bem do outro, de toda sua família e da sociedade.

3.4 Espiritualidade da solicitude, da consolação e do estímulo (AL, 321 – 324)

Os esposos cristãos são cooperadores da graça divina e testemunhas da fé um para com o outro, para com os filhos e demais familiares, e esta fonte de graça respinga nos que estão ao seu redor. Segundo o Papa Francisco, cada cônjuge é para o outro uma permanente provocação do Espírito, já que os dois são para si e para o próximo reflexos do amor divino. Com tal amor, conforta o outro com a palavra, o olhar, a ajuda, a carícia, o abraço, onde ninguém se sinta só (AL n. 321). A família é, pois, lugar da companhia, onde se vive o amor na solicitude, na consolação e no estímulo mútuos.

A fecundidade matrimonial implica promover de alguma forma os meios para que o outro cresça. Fecundidade não é somente gerar filhos, mas, também, viabilizar o pleno desenvolvimento das coisas boas dos filhos, ou até mesmo de outros, no caso de não se ter filhos. Segundo o Papa Francisco, a fecundidade é um culto a Deus, pois foi Ele que semeou muitas coisas boas nos outros, com a esperança de que as façamos crescer (AL n. 322).

Contemplar cada ente querido com os olhos de Deus e reconhecer Cristo no próximo constitui uma experiência espiritual profunda. Jesus é o modelo de solicitude, porque, quando alguém se aproximava para falar com Ele, Jesus fixava o seu olhar no próximo, olhando-o com amor (Mc10, 21). Olhar o outro com amor é o fundamento da ajuda mútua na vida cotidiana da família, quando floresce a ternura, capaz de despertar no outro a alegria de sentir-se amado, trazendo-lhe oportunidade de conversão. De acordo com o Papa Francisco, mesmo em situações que exijam correção fraterna, quando o outro se sente respeitado, especialmente, aparecendo de forma evidente a ternura e o amor fraterno, é aí que o outro cresce (AL n. 323). Daí a importância da ajuda mútua e da correção fraterna com amor ao próximo, para o seu pleno desenvolvimento.

A fecundidade faz com que os cônjuges não só acolham a vida, gerando-a no próprio seio, mas os abre e faz sair de si para derramar seu bem aos outros, para cuidar deles e procurar a sua felicidade, na hospitalidade. Quando a família acolhe e sai ao encontro dos outros, especialmente dos mais necessitados, age como reflexo da Trindade, unificando o sentido espiritual de sua missão para fora de si mesma. Dessa forma, segundo o Papa Francisco, a família vive sua espiritualidade própria, sendo ao mesmo tempo uma igreja doméstica e uma célula viva para transformar o mundo (AL n. 324). Assim, no amor, a família é a célula base da sociedade, ao reproduzir nela o amor fraternal e solidário.

4 I CASAL SANTO: TESTEMUNHA NO MUNDO

Os casais são alertados pelo Papa Francisco, na exortação *Gaudete et exsultate*, sobre o seu chamado à santidade, para o encontro da felicidade. O Papa lembra-lhes que é impossível ao cristão imaginar sua missão na terra, sem conceber sua vida como um caminho de santidade, porque “esta é, na verdade, a vontade de Deus: a (nossa) santificação” (1 Ts 4, 3). Nesse caminhar, a cada santo corresponde uma missão relacionada ao projeto do Pai (GE, n. 19), e, no caso dos casais, o Evangelho se encarna como luz em meio às sombras, já que “ninguém acende uma lâmpada e depois a cobre com uma vasilha ou a esconde debaixo da cama, ao contrário coloca-a num lugar alto a fim de que todos os que entram vejam a sua luz” (Lucas 8, 16-18). Os casais que buscam a santidade são, portanto, como luzes a caminhar nas trevas do mundo.

Tenha-se, porém, em mente, que não existe família perfeita, mas famílias que buscam crescer na perfeição. Portanto, mesmo em meio às suas imperfeições, o Papa Francisco alerta os casais para que não tenham medo de sua fragilidade, nem sequer dos conflitos, pois Deus não desampara os que O buscam.

Segundo o Papa Francisco, a Igreja e o mundo precisam de casais espiritualizados para que, com sua formação e experiência, seu modo de proceder, reinem com prudência, com sua capacidade de compreensão, com a arte de esperar e a docilidade ao Espírito, e assim acolham e ajudem a todos, defendendo as ovelhas dos lobos que as tentam a desgarrar-se do rebanho (EG n. 171). As tentações persistem em meio às bênçãos, mas Deus não desampara quem nele espera e confia.

Segue um convite do Papa Francisco aos casais: “no anúncio e testemunho que oferece ao mundo, nada pode ser desprovido de misericórdia” (AL 310). Este chamamento está iluminado pelo texto bíblico: “Não tenhas medo, porque estou contigo, não te aflijas porque sou o teu Deus. Eu te darei forças e ajudarei …” (Is 41,10). Essa é uma promessa que os reveste de autoridade que não vem de si, mas da confiança n’Aquele que os chama, e a quem querem imitar. E também: “tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é sagrado” (Ex 3,5), o que recorda que ninguém é superior a ninguém, mas todos são instrumento da misericórdia de Deus.

Neste caminhar, ao lado da Igreja em “saída”, conforme o Papa Francisco (AL 291-312), os casais são alertados a discernir sobre os desafios à sua volta, haja vista que “o que eu peço a Deus é que o vosso amor cresça cada vez mais em conhecimento verdadeiro e em discernimento” (Filipenses 1,9). Assim, saiam não só à procura da espiritualidade conjugal, mas também à promoção de uma consciência social de um espírito missionário entre todos.

Vê-se que espiritualidade não é sinônimo de passividade, nem se constrói afastando-se do mundo. Em sua exortação apostólica *Gaudete et Exsultate,* o Papa Francisco expressa o seguinte: “Não é saudável amar o silêncio e evitar o encontro com o outro. ...

Tudo deve ser aceito como parte da própria existência no mundo, e integrado no caminho de santificação" (GE, n. 26). É, portanto, na estrada da vida que a santidade é alcançada pelo casal, pela família e por toda a sociedade.

Para isso, os casais são chamados a pesquisar, apoiar e encorajar programas de acompanhamento de casais, inclusive aos que se encontram em situações causadas pelo mundo de hoje. A Nova Evangelização precisa de testemunhos das riquezas do matrimônio a todas as partes do mundo, e, para isto, há que se praticar sempre "a arte do acompanhamento". Pois, segundo o apóstolo Pedro, "tenham todos o mesmo modo de pensar, sejam compassivos, amem-se fraternalmente, sejam misericordiosos e humildes" (1 Pedro 3,8). A palavra acompanhar, como insiste o Papa Francisco, é a chave do olhar para fora, para uma igreja em saída, em que todos são chamados a participar, com suas dificuldades e realidades. Assim, a arte do acompanhamento pode trazer à Igreja novos discípulos missionários, para que todos tenham vida em abundância.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Respondendo à questão sobre se é possível ser feliz na vida matrimonial, confirma-se que sim, há caminhos que levam à felicidade na vida matrimonial, embora os mesmos não sejam isentos de desafios e dificuldades. E este caminho, apresentado pelo Papa Francisco aos casais, é o da espiritualidade conjugal, como um caminho que pode ser percorrido por todos que buscam viver a felicidade no seu projeto de vida a dois, familiar e social. Dentre eles, os que levam uma vida confirmada pelo Espírito, na oração individual e conjugal, no amor e no serviço mútuo à família, aos irmãos e a Deus, encontram no estilo de vida matrimonial a força para vencer as dificuldades conjugais e familiares, e, assim, descobrem que é possível ser feliz e santo, na vivência do casamento.

Além disso, o casal que recebe o sacramento do matrimônio não tem somente uma justificativa para o serviço aos irmãos, mas também seu alimento diário, já que o sacramento recebido é Cristo em meio à vida do casal, nas suas mais diversas necessidades e no coração de sua existência mais vital, possibilitando ao casal vencer as dificuldades e viver a felicidade rumo à santidade. Pela vida matrimonial os cônjuges testemunham Cristo, com a vida que encontra sentido à luz do que Deus realizou em seu favor: a felicidade já iniciando nesta vida, mas totalmente plena na eternidade.

Como consequência, os casais levam uma vida reconciliada, conformada pelo Espírito, apaziguada nas provações, vivida no amor a serviço da humanidade. Dessa forma, os casais tornam desejável aos jovens o sacramento do matrimônio e possibilitam ao mundo compreender que, pelo sacramento do matrimônio, Deus expressa sua ternura e seu amor aos casais e à família cristã.

Os casais que buscam em viver uma caminhada baseada na espiritualidade conjugal encontraram a felicidade e rumam à santidade, pois "aquilo que se nos promete é sempre

mais", nos diz o Papa Francisco. Por isso, reforça o Papa, "não percam a esperança por causa dos seus limites, mas também não renunciem a procurar a plenitude de amor e comunhão que lhes foi prometida" (AL, n. 325). Com estas palavras, o Papa Francisco encoraja os casais a viver a santidade no seu dia a dia e assim alcançar a felicidade, pela oração em comum, no serviço ao cônjuge, à família e à sociedade.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, PP. *Deus caritas est* (25 de Dezembro de 2005). Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 04.02.2020.

EQUIPES DE NOSSA SENHORA. *Carta de Fátima da Equipe Responsável Internacional aos Equipistas de todo mundo*. XII Encontro Internacional, julho de 2018.

FRANCISCO, PP. Exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*. (GE, 19 de março de 2018). Disponível: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 04.02.2020.

_________. Exortação apostólica pós-sinodal *Amoris Lætitia*. *(*AL, 19 de março de 2016). Disponível: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html. Acesso em: 04.02.2020.

_________. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. (EG, 24 de novembro de 2013). Disponível: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 04.02.2020.

JOÃO PAULO II, PP. Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte.* (NMI). 6 de janeiro de 2001. Disponível: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_ jp-ii_apl_20010106_ novo-millennio-ineunte.html. Acesso em: 04.02.2020.

__________. Exortação apostólica pós-sinodal *Vita consecrata* (VC, 25 de Marco de 1996). Disponível:http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_ jp-ii_ exh_25031996_vita-consecrata.html. Acesso em: 04.02.2020.

LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja*. Num mundo plural e fragmentado. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2012.

SESBOÜE Bernard. *Pensar e viver a fé no Terceiro Milênio*. 2º v. Sacramentos credíveis e desejáveis. Trad. PINHEIRO, Manuel Luis de Sousa, HENRIQUES, Bernardino. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009.

VATICANO II. Constituição apostólica *Gaudium et Spes*. Sobre a Igreja no mundo atual. (GS, 7 de dezembro de 1965). Disponível: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_ vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 04.02.2020.

CAPÍTULO 5

A THEOTÓKOS DE VLADIMIR NA OBRA DE MARKO IVAN RUPNIK

Data de aceite: 01/02/2021

Wilma Steagall de Tommaso
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil
Professora na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
http://lattes.cnpq.br/82099001 39809763

RESUMO: O ícone, arte sacra característica da Igreja do Oriente, como imagem é *sui generis*, é uma imagem-Palavra. Há no ícone um percurso histórico e teológico que converge na unidade Palavra-Imagem, isto é, a Palavra de Deus como imagem, e não mera figuração de episódios bíblicos. Tal modelo de arte sacra desenvolveu-se a partir do Concilio da Calcedônia (451), que definiu as principais questões sobre a divindade e a humanidade de Jesus. Esta comunicação tem como objetivo apresentar o ícone da *Theotókos* de Vladimir, expor sua história e teologia, e demonstrar sua contemporaneidade na obra do esloveno Marko Ivan Rupnik (1954). Considerado o maior artista sacro da atualidade, Rupnik busca ressaltar a condição divina da humanidade, dimensão esquecida pelos cristãos modernos em sua visão, baseada nos Santos Padres e nos pensadores russos do final do século XIX e do século XX, tais como Vladimir Solov'ëv, Pavel Florenskij, Nicolas Berdiaev, Paul Evdokimov.

PALAVRAS-CHAVE: *Theotókos*, Arte sacra, Marko Ivan Rupnik, Divino-Humanidade.

1 I INTRODUÇÃO

Marko Ivan Rupnik (1954), padre jesuíta nasceu em Zalog, Eslovênia. Estudou arte na *Academia di Belle Arti* e teologia na Gregoriana, em Roma. É diretor do *Centro Studi e Ricerche Ezio Aletti*, um centro de estudos e relações culturais entre países europeus do Oriente e do Ocidente, e também é responsável pelo *Atelier d'Arte del Centro Aletti,* onde artistas de várias nacionalidades têm executado em conjunto mosaicos para o mundo todo. No Brasil, temos exemplos na Catedral de Castanhal (Pará, 2014), e, atualmente, está em execução a fachada externa da Basílica Nacional de Aparecida (São Paulo).

Convidado a realizar uma obra no Centro de Oncologia do Hospital Gemelli, em Roma, para um corredor próximo da sala de radioterapia, o padre Rupnik inspirou-se no ícone da *Theotókos* de Vladimir para realizar um grande mosaico. Segundo o padre, ao ver o lugar e imaginar como estariam se sentido os pacientes que ali se encontrassem, seu primeiro pensamento foi para essa imagem.

Rupnik teve como diretor espiritual por trinta anos o cardeal Tomaš Špidlik[1], cuja

1. Špidlík nasceu na Tchecoslováquia (atual República Tcheca) em 17 de dezembro de 1919 e foi nomeado Cardeal por João Paulo II em 2003. Embora não tivesse direito a voto (por ter mais de 80 anos), sua elevação à dignidade cardinalícia foi um reconhecimento a seu amplo trabalho de escritos teológicos. Em 1955, ele defendeu sua tese de doutorado no Pontifício Instituto Oriental de Roma, marco do início de sua trajetória universitária como professor de Patrística e Teologia Espiritual Oriental em várias universidades,

influência quanto à Ortodoxia, à Patrística, em especial aos Padres Gregos e autores russos dos séculos XIX e XX, é notória em seus livros e na arte do ícone.

2 I A MÃE DE DEUS NA ORTODOXIA



Figure 1 Ícone da Theotókos de Vladimir. Galeria Tretiakov, Moscou, século XII.

---

tanto em Roma como ao redor do mundo, tornando-se um dos maiores especialistas na espiritualidade do cristianismo oriental.

Para o Oriente cristão, não há uma separação rigorosa e sistemática que aloque Jesus Cristo em um plano e a Virgem Maria em outro. A veneração à Mãe de Deus está estreitamente ligada à sua maternidade divina e à união com a pessoa e a obra do Filho; por isso, pode-se dizer que a iconografia mariana é também cristológica. Segundo São João Damasceno, apenas o nome *Theotókos*, mãe de Deus, já contém todo o mistério da economia da salvação[2], já indica a dupla origem de Cristo: de Deus e de Maria.

A Encarnação do Verbo é o dogma fundamental do cristianismo. A admissão desse mistério é incompleto se não se professa a Virgem Maria como verdadeira Mãe de Deus. O culto do ícone de Jesus Cristo presume o papel da *Theotókos,* cujo consentimento foi condição indispensável para a Encarnação, para que Deus se fizesse visível e representável.

Segundo os Padres da Igreja, o que permite que o Verbo Encarnado seja representado em um ícone é a humanidade herdada de sua Mãe, pois, se não pudesse ser representado, significaria que nasceu somente do Pai e não se encarnou. E isto seria contrário a todo o plano da salvação.

Segundo Spidlik, o Oriente se destaca por sua tradição mariana, com muitos hinos litúrgicos compostos em Bizâncio em honra da Mãe de Deus, e completa,

> como escreveu Vladimir Losskij, toda a devoção oriental consiste na celebração do que é o escopo da nossa salvação: a superação do abismo entre Deus e o homem. Por isso na veneração dos cristãos por Jesus Cristo, a pessoa divina encarnada, interveio Maria, a única pessoa humana deificada[3].

A *Theotókos* do mosaico está vestida com uma túnica azul, coberta com uma capa de cor púrpura. A cor púrpura simboliza a divindade e o azul a humanidade. Os ícones marianos, querem, portanto, explicitar que a natureza humana da *Theotókos* fora revestida da graça plena de Deus.

3 | SOBRE A *THEOTÓKOS* DE VLADIMIR

A Virgem de Vladimir é um modelo misto de dois modelos iconográficos: a Virgem do Caminho, *Hodoghitria*, que leva o menino no braço e cuja mão indica o caminho, Ele é o Logos, o Filho feito Homem; e a Virgem da Ternura, a *Eleusa*, uma concepção eslava, mais russa que grega, na qual o Menino envolve com a mãozinha o pescoço da mãe como gesto de ternura.

A mãe dolorosa sempre foi a imagem preferida na devoção das mães cristãs. O veredito sobre Eva se refere à dor de dar à luz aos filhos (Gên. 3:16). Essa dor parece inseparável de toda a existência do ser da mãe, da vida plena de pressentimentos e clarividências e da difícil consciência de levar o peso do destino dos filhos[4]. Não se encontra facilmente outra imagem cuja face da mãe seja tão carregada de sofrimento, ainda que não especificado, mas vagamente pressentido como nesse ícone de Vladimir.

2. Cf. Paul EVDOKIMOV. p. 217.
3. ŠPIDLÍK, Tomás. *La Madre di Dio*. p. 88.
4. ŠPIDLÍK, Tomás; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone.* p.105.

Sabe-se que por volta dos anos 1120-1130 um ícone desse tipo foi levado de Bizâncio a Kiev, e se supõe que seja o mesmo ícone chamado de Vladimir, porque foi transferido em 1155 a Vladimir, cidade a nordeste de Moscou. Acredita-se que esse ícone teria salvado milagrosamente a cidade de Vladimir de ser destruída pela invasão asiática em 1237.

Em 1395, os mongóis se preparavam para atacar Moscou. Os cristãos levaram o ícone de Vladimir a Moscou, que foi salva deste ataque e, mais tarde, de mais outros três ataques. Embora não haja documentos que confirmem, Stalin, no último ataque alemão a Moscou, teria ordenado um avião militar sobrevoar toda a cidade levando o ícone da Virgem de Vladimir. Três dias depois do ataque, o exército alemão sucumbiu aos russos.

E por que tudo isso? Acredita-se que as imagens santas, se são realizadas com oração, conforme pede a Igreja, isto é, na caridade, com certeza contêm uma Presença.

Para Boulgakov, os ícones milagrosos da Mãe de Deus são muitos porque exprimem a proximidade da *Theotókos* de alguma forma como sua morada no ícone, o que não muda o caráter ideal, nem torna o ícone um fetiche. Ao contrário, dá ao ícone objetividade e poder particulares: torna-se não apenas um foco para se rezar na graça de sua presença, mas também uma manifestação, como relatam os santos sobre as aparições da Mãe de Deus[5].

Para os cristãos, onde há caridade, Deus habita. O único lugar onde podemos encontrar Deus é na caridade. Pavel Florensky, grande teólogo e mártir russo diz: "Quer ver Deus? Olhe a face de alguém que está oferecendo um pedaço de pão[6]".

Andrei Roublev, o grande iconógrafo russo, conheceu esse ícone, afirma Evdokmov[7], e se inspirou nele para transpor na sua versão da *Theotókos* e nos santos que pintou uma face plena de compaixão. Compaixão, para Dostoievsky, é a origem da verdadeira religião: a compaixão por aqueles que sofrem. Afirmação semelhante é a dos Padres Gregos: Deus é *Philántropos*, isto é, amante dos homens. Esse título de Deus e de Cristo é continuamente repetido nos textos litúrgicos bizantinos. O homem se torna semelhante a Deus sobretudo na filantropia e na misericórdia aos outros homens[8].

As imagens ocidentais do Sagrado Coração mostram Cristo pronto a perdoar cada pecado, cada ofensa. No ícone russo, o Salvador tem um olhar pleno de compaixão por todos os que sofrem e entre esses, em primeiro lugar, por sua Mãe. A seu lado, a Mãe sente piedade pelo futuro sofrimento do Filho. A compaixão é, no entanto, incomparavelmente mais serena, então o Filho procura alcançar o olhar triste da Mãe, aperta a bochecha e abraçando-a afetuosamente parece sussurrar alguma coisa. Seria a mesma coisa que se encontra como inscrição em outro ícone: " Não chores por mim, Mãe". A dor da Mãe é o pressentimento da paixão e da cruz. Porém, o iconógrafo deixa indeterminado, não especificado, e transgride desse modo os limites da consideração histórica do mistério. As

---

5. Père Serge BOULGAKOV. L'icône et sa vénération. p.100-101.

6. *La tenerezza de Dio*. Disponível em: http://www.gemelliart.it/2017/06/25/dedicazione-del-mosaico-la-tenerezza-di-dio-di-padre-marco-rupnik-s-j/. Acessado em 26 de abril de 2019.

7. Cf. Paul EVDOKIMOV. *L'art de l'icône :* théologie de la beauté. p. 222.

8. ŠPIDLÍK, Tomás; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone.* p. 105.

faces são uma personificação da tristeza universalmente humana. É o Cristo místico que sofre junto àqueles que sofrem, e juntos apresentam suas dores[9].

A Virgem do padre Rupnik parece começar a compreender. Seus olhos e os olhos do Filho se encontram, não diretamente, olhar com olhar, mas na distância, no mistério de Deus. Aqui procuram a resposta para tantas dores do mundo. O sofrimento visto na perspectiva de Deus se identifica com a beatitude do amor.

O perfil da figura indica que se trata de uma matrona, mantendo lembrança da imagem de uma mulher grávida, isso indica que Maria acolheu a palavra e não existe mais sozinha. Raramente, nas representações iconográficas, Maria se encontra só. Maria, de fato vem definida como "do Verbo, com o Verbo e para o Verbo", isto é marcada profundamente do que acolheu, o Santo.

4 I PADRE MARKO IVAN RUPNIK INTERPRETA O MOSAICO[10]

Segundo Rupnik, há na face da Mãe de Deus um véu de tristeza. Mas deve ser uma tristeza que não pode ser descrita imediatamente, pois não é psicológica, e isso não é fácil de representar. É preciso dar a esse véu de tristeza um ar de mistério. Por quê? Há muitos motivos, mas o mais profundo é este: depois que aconteceu o pecado no mundo, está escrito que a mulher dará à luz com dores. Não se pensa aqui apenas nas dores do parto, mas em tudo que significa a maternidade. A vida do homem está vinculada à dor. Esse é o significado dessa frase.

Segundo os antigos Padres, a vida do homem não está livre da dor. A mulher dá à luz ao filho e ela é a mais consciente de que a pessoa que está gerando não poderá escapar da dor. Na sagrada escritura, a mulher é a portadora da vida, mas a vida está destinada à morte. Após o pecado, Eva deu à luz a seus filhos com certeza de que todos morreriam.

A Carta aos Hebreus mostra Cristo como Filho de Deus que está totalmente e integralmente unido ao destino do homem, tanto que está escrito que tudo pelo que o homem passa, Ele passou pessoalmente, Ele viveu o que aguarda o destino do homem. Na Carta aos Hebreus, lemos que a liturgia de Cristo foi feita com fortes gritos e lágrimas. Por quê? Pelo medo da morte, pois esse é o destino do homem.

---

9. ŠPIDLÍK, Tomás; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone.* p.107.

10. Cf. http://www.gemelliart.it/2017/06/25/dedicazione-del-mosaico-la-tenerezza-di-dio-di-padre-marco-rupnik-s-j/, acessado em 26 de abril de 2019.



Figure 2 Marko Ivan Rupnik. A Virgem da Ternura. Mosaico. Centro de radioterapia do Hospital Gemelli, Roma, 2016.

A Virgem tem um ar de tristeza porque vislumbra o destino de cada homem, isto é, sua paixão e morte. Mas, há algo interessante aqui: assim como Cristo é Filho de Deus, Maria lhe deu a carne, a fim de que Deus pudesse se tornar Homem; com essa abertura, Deus pôde se tornar conteúdo da sua humanidade.

Vladimir Solov'ëv diz: "A única verdadeira realidade que pode se tornar conteúdo da divindade é só a humanidade, de outra forma a humanidade está destinada à morte". Em Maria a divindade toma conteúdo, tanto é que seu corpo se torna o corpo do Filho de Deus. Quando Deus se torna conteúdo da vida, acontece uma coisa grandiosa, porque o conteúdo da vida está ligado ao seu corpo.

O corpo do homem é uma árvore que está morrendo, tanto é que sendo jovem é flexível e frágil e quando endurece está próximo à morte. Assim é a árvore, assim é o homem. O que mudou? O corpo agora não se assemelha mais a uma árvore, mas a uma semente, essa é a diferença, eis a diferença, a semente morre, mas germina. O corpo do homem não é mais destinado à morte, mas a germinar. Assim é a passagem, tudo o que é semente, morre e germina.

Nossa Senhora está triste porque contempla o Filho em todo o seu destino, mas é o Filho quem a consola. Observem os pés da criança. Normalmente, na iconografia, a Madona é apresentada como a escada por onde Cristo sai por suas mãos para o mundo.

No mosaico, o Filho faz uma escalada para sussurrar alguma coisa que sua Mãe jamais ouvira antes: que sua carne não já germina, não apodrecerá na terra, nem a da Sua Mãe, porque na morte a pessoa sobe e não desce. O que o Filho olha? No primeiro esboço, Padre Rupnik desenhou o Filho olhando para a Mãe, depois percebeu que se enganara, o Filho olha para o Pai. Pois sai através da Mãe para o Pai.

Podemos germinar porque temos a vida que pode fazer de si um dom. No último minuto da consciência humana, no nosso espírito, cada um tem a possibilidade de fazer de si um dom, uma oferta no Filho que é a única oferta que agrada a Deus. Pode-se imaginar o quanto isso é profundo. Quando se está bem, é difícil entender, porém, para quem está ferido e percebe que se caminha para um declínio, isso importa, porque não existe nenhuma situação humana em que se obrigue a morrer. Cada situação pode tornar o morrer como dom para alguém. E isso muda tudo, e por isso Ele enxuga aquela lágrima: não haverá mais lágrimas.

Se a vida que recebemos é a vida do Filho, que possamos nos tornar dom, possamos viver como oferta, como uma semente que germina, então fica evidente que é Deus que nos consola e não nós que consolamos Deus. Nunca encontramos no Oriente cristão uma *Theotókos* que consola o Filho, isso nasceu no Ocidente, no Barroco; não consolamos Deus, é Ele quem toma nossa situação para si.

Cristo disse para rezar sem cessar, mas muitos rezam e não acontece nada. Em grego se entende melhor essa passagem, *enchein* (**ενκειν)** se traduz por "sem se cansar", para que não se desencoraje, sem perder o ânimo. Rezar sempre porque se não se reza perde-se o ânimo e se desencoraja na situação em que se encontra. Isto é rezar sempre, se não a situação dramática na qual se encontra pode trazer a revolta, o mal. Por que insistir? Porque se não rezo, faço sozinho, e o homem só faz mal todas as coisas. Faz segundo ele e o mundo, então entra no mal do mundo, na lógica do mundo, por isso é importante para nós, cristãos, insistir na oração, sem obstinação, mas manter um colóquio aberto como entre eles, Mãe e Filho, a exemplo de como se aproximam para falar. A oração significa vencer a solidão, compreender a si mesmo com o outro, com Cristo, ver-se junto ao outro. Então, é preciso falar com eles, continuar a falar para não cair no risco de tornar-se mau, duro, deprimido, de abandonar-se às paixões porque desistiu de tudo. O padre Rupnik

enfatiza: é o colóquio que me mantém e a companhia que me mantém no bem. Se estou com pessoas boas, posso me tornar bom.

E conclui: há uma enorme diferença entre a nossa oração e a resposta de Deus. Parece que Deus sempre chega atrasado em nossas súplicas. Esse atraso permanente, para os Padres da Igreja é fundamental. Na verdade, é um carinho para nós.

5 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

É belo que neste ícone o Cristo seja representado fazendo com a mãozinha uma carícia na Virgem. Cada homem pode se reconhecer na face de Maria, na sua tristeza, na angústia, no medo e nas incertezas, e será consolado por um Deus pequenino que é capaz de Se introduzir em espaços que o homem considera totalmente pessoais e sente medo que qualquer um entre e mude alguma coisa. Isso significa que esse Deus, que continua a se fazer hóspede, pequeno, uma vez acolhido se torna o Paráclito, portador da consolação.

Todos nós podemos nos reconhecer nessa representação, porque para cada um sobre a terra chega uma noite que é triste, um momento em que se chora. Por isso a face da Mãe não deve se assemelhar a nenhuma outra face de mulher sobre a terra, porque não pode ser confundida com nenhuma outra, deve ser universal, dado que todos somos chamados a nos tornarmos Mãe de Deus. Nesse rosto a humanidade deve encontrar sua expressão, para que todos possam sentir a mão do Cristo em torno ao pescoço para fazer um carinho e suscitar em nós uma resposta à tristeza que nos oprime[11].

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. ed. São Paulo: Paulus, 1993.

BOULGAKOV, Père Serge. L'icône et sa vénération. Traduit du russe par Constantin Andronikof. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1996.

EVDOKIMOV, Paul. L'art de l'icône*:* théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

RUPNIK, Marko Ivan. La tenerezza de Dio. Disponível em http://www.gemelliart.it/ 2017/06/25/dedicazione-del-mosaico-la-tenerezza-di-dio-di-padre-marco-rupnik-s-j/. Acesso: em 26 de abr. de 2019.

RUPNIK, Marko Ivan; Campatelli, Maria. Vedo un ramo de mandorlo Riflessioni sulla vita religiosa. Roma: Lipa Edizione, 2015.

ŠPIDLÍK, Tomáš. La Madre di Dio. Roma: Lipa Edizione, Terza edizione, 2019.

ŠPIDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marko Ivan. La fede secondo le icone. Roma: Lipa Edizione, Terza edizione, 2017.

11. Cf. ŠPIDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone.* p. 108.

CAPÍTULO 6

O "DEUS ACIMA DE TODOS" DO CONSERVADORISMO EM CONFRONTO AO DEUS CONOSCO DA LITERATURA BÍLICA

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 06/11/2020

Philipe Villeneuve Oliveira Rego
Faculdade Católica do Rio Grande do Norte – FCRN
Mossoró – RN
http://lattes.cnpq.br/2306191629171341

Pedro Vitor Fernandes Damião
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN
Mossoró – RN
http://lattes.cnpq.br/8457362572537415

RESUMO: Nas eleições de 2018, o candidato a presidência do Brasil, Jair Messias Bolsonaro, escolheu como lema de campanha "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos". Este slogan incorpora não apenas o cartão postal do então parlamentar, mas se torna a bandeira erguida pelos que pensam sob uma perspectiva política militarista, de direita e "anti-PT", ou "anti-comunistas", assim denominados. Com o intuito de resguardar uma "certa" moral cristã, investe-se na imagem de um Deus que, colocando-se acima do povo, impõe verdades inquestionáveis, uma prática religiosa proselitista e um modo de agir monopolítico conservador que ameaça a jovem democracia do país. No entanto, na literatura Bíblica, fonte primária da reflexão teológica cristã, o Deus que se revela ao povo de Israel e, por meio de Jesus, encontra sua dimensão universal, é a imagem de um "Deus conosco", que caminha com o seu povo; que está junto e não acima; que propõe um discipulado como caminho e não como obrigação; que busca a emancipação de seu povo e a construção de um Reino de justiça e paz, não um reino humano onde estão valores que aprisionam e escravizam o povo em uma única religião. Deste modo, é proposta do presente trabalho confrontar as duas visões acerca de um mesmo Deus, ora comunicado no conservadorismo que evidencia interesses pessoais e projetos políticos a partir de conceitos teológicos cristalizados ao longo da história, ora comunicado na raiz das sagradas escrituras cujo projeto é libertar, servir e amar o seu povo, fazendo-os igualmente servidores e protagonistas de um reino justo e fraterno.
PALAVRAS-CHAVE: Teologia, Literatura Bíblica, Deus libertador.

THE "GOD ABOVE EVERYONE" FROM CONSERVATISM IN CONFRONT WITH THE GOD WITH US IN THE BIBLICAL LITERATURE

ABSTRACT: In the 2018 elections, the Brazilian presidential candidate, Jair Messias Bolsonaro, chose as his campaign motto "Brazil above all, God above all". This slogan incorporates not only the postcard of the then parliamentary, but becomes the flag raised by those who think under a militaristic, right-wing and "anti-PT", or "anti-communist" political perspective, so called. In order to safeguard a "certain" Christian moral, we invest in the image of a God who, placing himself above the people, imposes unquestionable truths, a proselytizing religious practice and a

conservative monopoly way of acting that threatens the young democracy of the country. However, in Biblical literature, the primary source of Christian theological reflection, the God who reveals himself to the people of Israel and, through Jesus, finds his universal dimension, is the image of a "God with us", who walks with his people; that is together and not above; that proposes discipleship as a path and not as an obligation; that seeks the emancipation of its people and the construction of a Kingdom of justice and peace, not a human kingdom where values are that imprison and enslave the people in a single religion. Thus, it is proposed in the present work to confront the two views about the same God, sometimes communicated in conservatism that shows personal interests and political projects based on theological concepts crystallized throughout history, sometimes communicated at the root of the sacred scriptures whose project is to free, serve and love his people, making them equally servants and protagonists of a just and fraternal kingdom.
KEYWORDS: Theology, Biblical Literature, Liberating God.

1 | INTRODUÇÃO

O discurso sobre Deus ao longo da história da humanidade tem intrínseca relação de como o homem experiencia, compreende e se relaciona com o divino. De um Deus vingativo para expressar o sentimento de um povo subjugado ao domínio de outrem a um Deus amoroso como imagem da proximidade e da ternura, a religião Cristã cuja raiz judaica faz herdar o "Deus de Israel" sustentou e reinterpretou ao longo do tempo esse ser divino a partir das Sagradas Escrituras em concordância com as mais variadas circunstâncias históricas.

Atualmente, precisamente no Brasil, o conservadorismo tendo por base a leitura fundamentalista das Escrituras retoma a imagem de um "Deus acima e separado do gênero humano" e a faz plano de fundo instrumentalizando o divino a serviço de uma ideologia violenta, excludente, contribuindo para a sustentação de um projeto político e moral que visa a privação de direitos necessários à dignidade humana e à manutenção de privilégios nocivos a democracia.

Partindo disto, a presente pesquisa versará analisar, de forma suscinta, o panorama político do país com vistas a compreender de que forma a religião cristã tem exercido autoridade sobre as decisões e princípios governamentais, como também, será analisada a imagem do "Deus-conosco" na literatura bíblica em contraponto a imagem do "Deus acima de todos". Este estudo, é de cunho bibliográfico pautado na análise e compreensão de textos jornalísticos para a percepção do uso e a repercussão política da expressão do "Deus acima" bem como análise e compreensão de alguns textos da literatura bíblica, a partir de documentos do magistério da Igreja, que contraponham a figura instrumentalizada do divino.

2 I A VISÃO DE UM DEUS CRISTÃO COMO INSTRUMENTO PARA UMA POLÍTICA PROSELITISMA

A Constituição Brasileira de 1988, carta magna que assegura os direitos e deveres dos brasileiros apresenta também os princípios básicos para o convívio social desta nação, assegura a liberdade religiosa e de culto, conferindo ao estado sua condição de laico a partir do Artigo 5º, parágrafo VI[1]. Além de garantir a não interferência religiosa na atuação do estado, pode-se intuir que os países, com a laicidade, se tornariam espaços de diversidade de crenças, onde há uma maior liberdade religiosa para o culto, para as práticas e para as expressões de fé, ainda que graças a cultura greco-romana dominando a civilização ocidental, algumas práticas sejam marginalizadas e discriminadas.

Conceber um estado laico atesta um modo de governar que não privilegia nenhum tipo de doutrina como oficial e, mais do que isso, como princípio para interpretação, planejamento e compreensão da realidade com o intuito de chegar não apenas a um grupo seleto daqueles que aderem a determinados credos, mas a todos em suas especificidades e na diversidade.

O Brasil, país localizado ao sul do continente americano, carrega em sua história marcas de colonização e exploração, dominação e aculturação, monarquia e império que usufruíam de maneira arbitrária os bens naturais para o enriquecimento de seus patrimônios. Mesmo depois do seu desligamento com a coroa portuguesa, esta nação continuou a ser marionete de interesses pessoas daqueles que a governavam. Mais tarde, em 1964, como golpe de estado, o Exército instaura uma ditadura militar que duraria mais de 2 décadas e edificaria um governo autoritário, patriota, de repressão aos militantes da esquerda, de censura a liberdade de expressão, de investimento no capital estrangeiro e de uma economia liberal.

Só em março de 1985, a Ditadura chega ao seu fim e inicia-se um processo de redemocratização do país. Estado laico, na busca de viver um sistema de democracia em meio as forças e ideologias diversas para pensar o bem de toda a nação. Em 2016, dentro de um contexto de instabilidade política e econômica, a presidente Dilma Rousseff, como manobra política da oposição, sofreu um *impeachment*.

Neste contexto instaura-se um clima de medo e preocupação para uma parte da população e de esperança para outra. Diante da progressiva desconfiança e falta de credibilidade da população em relação aos escândalos de corrupção e aos partidos de esquerda, cresce no Brasil com a força da mídia e tendo por subsídio o sentimento da população, momento esse em que os grupos partidários de direita e extrema direta, neoliberais, que incitam o ódio à política de esquerda e se denominam a esperança e salvação para o país.

1. "Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...]" (BRASIL, 1988)

Surge um personagem, com forte apelo midiático, no Congresso Nacional: o deputado federal Jair *Messias* Bolsonaro. Sua popularidade cresce ao se aproveitar dos escândalos governamentais a seu favor. Como consequência, nas eleições de 2018 é eleito, democraticamente, como presidente da República Federativa do Brasil. Bolsonaro carrega consigo um *slogan* que ele vestiu e progressivamente a população, indignada com o contexto político e "vestindo a camisa" de que tudo era culpa da esquerda ou do PT, também toma para si como símbolo de uma nova época no pais: "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos".

Na segunda parte do *slogan* de Bolsonaro, há uma visão de pautada numa leitura fundamentalista das Escrituras onde se "foge da estreita relação do divino e do humano no relacionamento com Deus". O divino aqui é aquele que está acima de todos, como um grande soberano que do alto do seu trono governa todos, que não "se faz" com os seus, mas se apresenta distante e implacável para julgar, que segrega no lugar de unir o gênero humano.

> Quando Deus serve para separar, dividir, confrontar os seres humanos, não é com Deus que nos relacionamos, mas com um ídolo que fazemos à nossa medida e de acordo com nossas estreitas, curtas e torpes conveniências, não precisamente humanas, mas as mais desumanas, as mais sofisticadas e dissimuladamente destrutivas da humanidade. (CASTILHO, 2015, p. 300)

Percebe-se, assim, na atual conjuntura um verdadeiro plano de poder orquestrado pelas frentes parlamentares evangélicas neopentecostais que visam "confirmar ideias políticas e atitudes sociais marcadas por preconceitos" (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2010, p. 85), conservando estruturas e políticas de privilégios cedidos na busca excessiva de permanência no poder. Trata-se de "uma hábil manobra de colocar Deus completamente desencarnado da nossa história, um ausente que só aparece quando exercita a sua autoridade com violência punitiva." (JACQUES, 2019)

Construir sua campanha presidencial sob a afirmação de que Deus está "acima de todos", leva a pensar que seu governo seria baseado em princípios parcialmente cristãos movendo uma política de cunho proselitista que além de expressar uma visão específica de Deus, ainda buscar impor a sociedade civil ferindo a laicidade e a liberdade religiosa. Com esse ideal "[...] chega também uma proposta moralizante da sociedade, no sentido de pensar que há somente um modo certo de agir, que Deus é monolítico e que ele tem consequentemente seus padrões morais que devem ser seguidos" (VELIQ, 2019) de forma autoritária.

Mas que Deus é esse? Como ele quer ser entendido, se manifesta e se relaciona como a humanidade? Se é então dos textos sagrados que a leitura fundamentalista extrai os princípios para subsidiar a imagem de um "Deus acima", será também nas Escrituras que por conseguinte buscar-se-á apresentar como o povo, dentro do contexto bíblico de alguns livros, experimentou e difundiu a imagem do divino.

3 I O DEUS CONOSCO NA LITERATURA BÍBLICA: APONTAMENTOS E IMPLICAÇÕES NA VISÃO DO DEUS CRISTÃO

Ainda que a visão cosmopolita do “Deus” cristão tenha assumido a condição exposta anteriormente como subsídio para uma manobra política de reestruturação de uma moral cristã pensada de maneira cristalizada, mas que fora construída ao longo da história, a imagem de Deus que as Sagradas Escrituras propõem contraria Aquele que está acima e manifesta Aquele que é conosco.

Já no Antigo Testamento, isto é, nos textos que apresentam a antiga aliança de Deus para com o povo hebreu, por várias vezes o Deus que se manifesta é um Deus combatente, poderoso, vingativo e rancoroso. Urge, porém, que compreenda-se os contextos em que estes textos foram escritos sobretudo porque expressam a experiência de vida de um povo exilado, subjugado ao poder egípcio, com o desejo de vingança e justiça.

Segundo a narrativa do êxodo do Egito para a terra que Javé havia prometido, facilmente pode-se identificar um Deus vingativo quando faz cair sobre o povo Egípcio inúmeras pragas em sinal de sua ação poderosa (cf. Exôdo 7,8 – 11,10) e depois afoga carros e cavaleiros no mar, facilitando a libertação do povo hebreu (cf. Exôdo 14, 27-28). Esta imagem não pode ser considerada em si, mas como consequência de um Deus que antes se fez próximo do sofrimento e da opressão sofrida pelos israelitas.

> Iahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, erra que mana leite e mal [...]”. (EXÔDO 3, 7-8)

A imagem que se percebe é antes de tudo um Deus que conhece o seu povo. Ora, conhecimento significa intimidade, é estar em relação próxima do divino para com o humano que permite a Ele não apenas enxergar a opressão vivida por seu povo, mas descer para salvá-lo. O verbo descer ainda que possa servir de parâmetro para a sustentação de um Deus que está acima e por isto desce, revela mais ainda um ser divino diferente da lógica humana que não permanece acima, distante e indiferente ao seu povo, mas desce, vem à humanidade, toca a fragilidade humana, se compadece dela e age de maneira concreta para salvá-la e libertá-la do julgo dos poderosos.

O profeta Isaías, no contexto do exílio, ao expressar a relação do povo com o seu Deus, a compara com um amor materno. “Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem, eu não me esqueceria de ti” (Isaías 49, 15). Isto permite compreender que sobretudo no Antigo Testamento onde o senso comum mais apresenta a imagem de Deus como vingativo, ao mesmo tempo o revela com uma ternura sem igual capaz de descer, depois de sentir o sofrimento do seu povo, e libertá-lo e dar a ele uma atenção e carinho materno.

Na pessoa de Jesus, é possível encontrar de maneira plena a figura deste Deus presente e atuante na história. O Evangelho de Mateus expressa de forma significativa a figura do Deus-conosco quando no seu início retoma as palavras do profeta Isaías e, fazendo uma releitura da antiga aliança a luz do evento Jesus, apresenta: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel, o que traduzido significa: “Deus está conosco” (Mateus 1, 23). Esta revelação divina contrapõe a imagem do fundamentalismo, pois Deus “não está acima de todos com seu rigor moral e pronto para contabilizar erros e acertos, mas está em nós, caminhando conosco e nos ajudando a nos tornarmos mais humanos e, consequentemente, mais próximos do próprio Deus.” (VELIQ, 2019)

Sua encarnação em um contexto pobre e marginalizado, e numa terra entre as menores de Judá (cf. Mateus 2, 6) releva um Deus que quebra a expectativa dos judeus acerca de um Messias exterminador (cf. 3, 7-9). Jesus irrompe na história com uma nova maneira de enxergar a Deus e compreender a relação Dele com a humanidade, convergindo em si mesmo as duas naturezas humana e divina. Isto permite compreender que o Deus distante dos homens, acessado somente pelo sumo sacerdote na tenda e separado por meio de um véu (cf. Exôdo 26, 31-34), agora chega próximo das pessoas, quebra o véu que os dividiam (cf. Mateus 27, 51) e se faz a vítima pascal que sela uma aliança eterna de amor do divino com o humano (cf, Hebreus 9, 11-14).

Ainda no Evangelho de Mateus, a manifestação do Deus feito homem em Jesus releva uma aproximação inquietante e transformadora com as realidades humanas, curando os enfermos (cf. Mateus 8-9) e não apenas reestabelecendo a saúde das pessoas, mas resgatando-lhes a dignidade de vida e o convívio social usurpada pelos princípios de pureza da rigidez judaica. Escolheu homens frágeis e pecadores para contribuir na sua missão e os envia de maneira que possam transmitir as pessoas a presença desse Deus-conosco: “Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônio” (Mateus 10, 8), de maneira que as pessoas compreendessem a proximidade do reino dos Céus (cf. Mateus 10, 7).

O ensinamento de Jesus conduz as pessoas a não apenas compreender a imagem do Deus-próximo, mas a ser sinal desta proximidade com os outros por meio do mesmo perdão e o amor que Ele dispensa para com a humanidade (cf. 18, 23-35). Resume toda a lei e os profetas no maior dos mandamentos que expressa o amor a Deus de todo coração e ao próximo como a si mesmo (cf. Mateus 22, 37-39) não para atestar a superioridade de Deus, mas compreender que o Seu amor transpassa a vida humana e leva o homem a viver uma relação amorosa com Ele e com os de sua espécie.

> O amor é o modo como Deus se coloca abaixo de todos para promover a vida plena e digna inaugurada na práxis profética de seu Filho. E se rebaixando diante de tudo e todos, Ele nos ensina a colocar o amor acima de tudo e de todos, para que o ódio e a morte sejam combatidos e a vida valha mais que nossos discursos e esquemas de opressão. (MAYER, 2019)

No final do Evangelho, tendo testemunhado a revelação de Deus no seu Filho amado (cf. Mateus 3, 17), Mateus conclui expressando nas palavras de Jesus a Sua contínua presença na vida do povo e atesta de maneira significativa que Deus não quer estar acima para julgar e condenar, submeter e oprimir, mas caminhar, compreender, conviver e transformar a vida da humanidade por meio de uma relação íntima: "E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!" (Mateus 28, 20b). Sua presença é eficaz, sua posição é horizontal pois está com o povo, seu rosto é misericórdia, a hierarquia não tem sentido pois sua lógica é o serviço.

4 I CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da presente pesquisa pode-se inferir que a expressão "Deus acima de todos" torna-se equivocada pelo fato atestar uma visão fundamentalista da imagem de Deus na literatura Bíblica que não considera o contexto histórico dos textos, além de ser mecanismo para a instrumentalização do divino na manutenção de uma moral cristã conservadora, ditada por classes dominantes para manutenção de padrões, privilégios e um controle social ao mesmo tempo que segrega, marginaliza e fere a liberdade daqueles que pensam e creem diferente.

Essa manobra ideológica atesta a tentativa do cristianismo de vertente neopentecostal estabelecer um projeto de poder político partidário ideológico que fere a constituição e o estado democrático de direito, contradizendo mais ainda e sobretudo os valores evangélicos nos quais se encontra a imagem de um Deus-conosco, presente e atuante na história e na vida de todos os povos, não de uma pedagogia proselitista, mas amorosa e libertadora.

REFERÊNCIAS

ALFONSIN, Jacques. **Deus nos livre do Deus do presidente**. Disponível em: <https://domtotal.com/blogs/jacques/1612/2018/11/13/deus-nos-livre-do-deus-do-presidente/> Acesso em: 20 de maio de 2019.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.

CASTILHO, José Maria. **Jesus: a humanização de Deus. Petrópolis**, RJ: Vozes, 2015.

MAYER, Tânia da Silva. **O Amor acima de tudo e todos.** Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1308992/2018/11/o-amor-acima-de-tudo-e-todos/> Acesso em: 20 de maio de 2019.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2010.

VELIQ, Fabrício. **Deus acima de todos?**. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1304511/2018/10/deus-acima-de-todos/> Acesso em: 20 de maio de 2019.

CAPÍTULO 7

O ENSINO RELIGIOSO E A SUSTENTABILIDADE NO COLÉGIO SANTA MARIA: APRESENTAÇÃO DOS DADOS DE PESQUISA

Data de aceite: 01/02/2021

Evaldo Apolinário
Ciências da Religião (PUC Minas)
Coordenador Pedagógico de Pastoral do Colégio Santa Maria Minas em Contagem- MG
https:// orcid.org/0000-0003-1165-1071
http://lattes.cnpq.br/5848970333431123

RESUMO: O Ensino Religioso vem conquistando espaço importante na educação, apesar das históricas resistências. Conhecer a avaliação de alunos e professores sobre esse ensino é ocasião importante nesse processo e também para esta pesquisa. O nosso objetivo consiste em apresentar dados colhidos em pesquisa “Ensino Religioso e sustentabilidade no Colégio Santa Maria Minas,” com estudantes do 9º ano do ensino fundamental II e professores de Ensino Religioso e, à indicação de perspectivas e contribuições críticas sobre o ER e a sustentabilidade no Colégio Santa Maria Minas. Para a coleta dos dados, tanto dos estudantes quanto dos professores, utilizou-se um questionário. Ambos os questionários abordaram a disciplina de ER em relação à sustentabilidade. Eles foram divididos em blocos e cada um deles continha uma série de perguntas para avaliar o conteúdo proposto, conforme a temática. O questionário dos estudantes foi estruturado em sete blocos: dados gerais – religião – disciplina do ER – sustentabilidade – Educação Religiosa e a sustentabilidade – práticas sustentáveis –projetos sustentáveis do colégio. Já o questionário dos professores foi dividido em seis blocos: dados gerais – avaliação do Projeto Político Pedagógico do Colégio – importância do ER para o educando – Educação Religiosa e a sustentabilidade – projetos sustentáveis desenvolvidos pelo Colégio – práticas sustentáveis dos professores.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso, Sustentabilidade, Projeto Político Pedagógico, Práticas sustentáveis.

1 I INTRODUÇÃO

Dada a relevância do Ensino Religioso no processo de educação do ser humano, refletir sobre essa temática contribui para ampliar o horizonte dessa área de conhecimento. O presente artigo tem por objetivo principal analisar o Ensino Religioso através dos dados coletados dos alunos do 9º ano do Ensino Fundamental II e dos professores de Ensino Religioso da rede do Colégio Santa Maria Minas, procura identificar a importância e a colaboração deste ensino para a construção de uma sociedade sustentável.

Procurou-se apresentar também como a disciplina de Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas é ministrada, a sua importância na vida do aluno, e qual é a sua colaboração na conscientização para o desenvolvimento de práticas sustentáveis.

Para a coleta dos dados, tanto dos estudantes quanto dos professores, utilizou-se um questionário. O critério adotado para a

escolha do 9º ano se deu por ser uma etapa conclusiva, na qual os alunos já tiveram mais de 80% das aulas de ER propostas no currículo escolar. Ambos os questionários abordaram a disciplina de ER em relação à sustentabilidade. Eles foram divididos em blocos e cada um deles continha uma série de perguntas para avaliar o conteúdo proposto, conforme a temática.

2 I DESCRIÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS DA PESQUISA COM OS ESTUDANTES DO 9º ANO DO ENSINO FUNDAMENTAL

A pesquisa realizada com os alunos do 9º ano do ensino fundamental II, das oito unidades do Colégio Santa Maria Minas em Belo Horizonte e regiões de Betim, Contagem e Nova Lima, ocorreu no dia 30 de abril e nos dias 9, 21, 22, 23 e 28 de maio de 2014. Dos estudantes entrevistados 58% eram mulheres e 42% homens. A maioria dos entrevistados se considerava brancos. Isso representa 48% dos estudantes. Os que se consideravam pardos eram 22%, seguidos de 10% de negros e de 7% de mulatos. Outras expressões eram: 6% de indígenas e 7% de amarelos.

Quando indagados se eles se consideravam pessoas religiosas, 77% dos respondentes disseram que sim e 23% responderam não. Desse universo, 66% se denominavam católicos (romanos e ortodoxos) e 7% espíritas kardecistas. Os estudantes que se filiavam a outras Igrejas cristãs e a outras religiões totalizavam 13%: Batista (4%), Assembleia de Deus (1%), Presbiteriana (1%), Congregação Cristã do Brasil (1%), Evangelho Quadrangular (1%), Testemunha de Jeová (1%), Hare-Krishna (1%), Deus é Amor (1%), Igreja Universal do Reino de Deus (1%) e Maranata (1%). Sem indicar o nome, afirmaram ter outras religiões outros 2% de estudantes. Os que disseram não ter religião ou religiosidade, mas que acreditavam em Deus somavam 7%. Havia ainda 5% que se declararam ateus.

Verifica-se que, nos dados apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Censo Demográfico de 2010, o número de católicos era de 64,6%, ocorrendo significativo crescimento do número de evangélicos, de 15,6% para 22,2%, mantendo o número dos “sem religião” em 8%. Em comparação ao resultado da pesquisa, esses dados se aproximam especialmente dos católicos, com 66% dos estudantes respondentes, e dos “sem religião”, com 7%. Observa-se, ainda, em nossa pesquisa na rede do Colégio Santa Maria, que o número de espíritas é maior que o Censo IBGE 2010 (2%), com 7% dos(as) alunos(as) e o de protestantes menor (11%).

Diferentemente da pesquisa com estudantes do 9º ano, o resultado verificado em outra, com jovens universitários em Belo Horizonte, na PUC Minas em 2013, por Baptista (2014) e Oliveira e Panasiewiscz (2014), mostrou que o percentual de católicos era de 55,1%. Por outro lado, aproximava-se dos nossos dados quanto aos espíritas (6,7%), os “sem religião” (7,4%) e os ateus (5,4%).

Entrando na avaliação da disciplina de Ensino Religioso, 58% dos(as) alunos(as) avaliaram a existência da disciplina na escola como importante, sendo “muito importante” para 11% e “importante” para 47% dos respondentes. Já 12% a consideraram sem importância. Nota-se que a soma do “pouco importante” com o “sem importância” alcançou 42%. Ainda na avaliação sobre a disciplina de ER, os estudantes foram interrogados se esse ensino contribuía para a formação humana baseada na ética: 89% dos(as) entrevistados(as) manifestaram concordância em relação a isso e 11% discordaram.

Quando perguntados se a Educação Religiosa ajudava o estudante a ser mais aberto ao diálogo com as pessoas de outras religiões, 77% concordaram e 23% discordaram. Percebe-se que a concordância dos estudantes condiz com o que afirma o Projeto Político Pedagógico da rede do Colégio Santa Maria sobre a abertura para as pessoas que pertencem a outras religiões. Os estudantes foram questionados também se a Educação Religiosa despertava para o respeito às pessoas. Nota-se que 83% dos(as) alunos(as) concordavam que a Educação Religiosa colaborava para este fim e 17 % dos estudantes discordavam.

Questionados sobre o relacionamento dos professores com a turma, 71% dos respondentes concordaram que os professores se relacionavam bem com os(as) alunos(as), enquanto 29 % dos estudantes discordaram. Também se perguntou se os temas trabalhados nas aulas de Educação Religiosa ajudavam na formação integral dos estudantes. Os estudantes apontaram também a principal metodologia utilizada pelos professores nas aulas de Ensino Religioso. Destaque para as discussões em grupo, com 64%, seguido das aulas expositivas com 26% das respostas dos alunos(as). Encontramos também 9% dos estudantes que não consideraram nenhuma das opções oferecidas e somente 1% dos estudantes que mencionou o uso de multimídia.

Nos dados sobre a sustentabilidade, observa-se que mais de 90% dos alunos consideraram importante a reciclagem de materiais, como papel, alumínio, vidro, ferro e borracha, assim como a coleta seletiva de lixo. Já 9% dos alunos responderam que praticavam, mas não a consideravam como algo prioritário. Somente 1% dos estudantes não apresentou conhecimento do assunto para opinar. Ainda nos dados sobre assuntos ligados à sustentabilidade, destaque para os 96% dos(as) alunos(as) que consideravam importante o tratamento de esgotos industriais e domésticos e que estes não deveriam ser jogados de forma incorreta em lugares como rios, lagos, córregos e mares, apenas 4% não deram a opinião. Questionados sobre a substituição, nos supermercados e lojas, das sacolas plásticas pelas de papel, ou as retornáveis, 68% dos(as) alunos(as) reconheceram essa importância. Já 28% dos respondentes disseram não e 4% não opinaram.

Sobre o descarte de baterias de celulares e outros equipamentos eletrônicos em locais especializados, 19% dos estudantes o praticavam. Ao passo que 81% consideravam-no importantes, mas não o praticavam. No que se referia à geração de energia, através de fontes não poluentes, como eólica, solar e geotérmica, 84% dos(as) alunos(as)

consideravam-na importante e 14% consideravam-na praticável, porém não prioritária. Apenas 2% dos(as) entrevistados(as) não opinaram. Percebe-se que os estudantes apresentavam conhecimento sobre o assunto.

Quando indagados sobre os temas tratados na Agenda 21, na Conferência Internacional Eco-92, sobre qual seria o maior desafio que o Brasil precisava resolver, as respostas foram bem diversificadas: 23% dos estudantes responderam “conservação da biodiversidade no planeta”, 20% disseram que deveria haver uma “cooperação entre as nações para chegar ao desenvolvimento sustentável”. Os temas “planejamento e ordenação no uso dos recursos da Terra (14%), combate ao desmatamento das matas e florestas no mundo (12%) e tratamento e destinação responsável dos diversos tipos de resíduos – sólidos, orgânicos, hospitalares, tóxicos e radioativos (12%)”, totalizaram 38%. Já as propostas que apresentaram um percentual menor foram “proteção da atmosfera” (10%) e “preservação dos recursos hídricos, principalmente, das fontes de água doce do planeta” (9%). Dada à necessidade de resoluções de cada um desses desafios apontados pela Agenda 21, os resultados mostram que os estudantes ficaram divididos em suas respostas.

Quanto à educação religiosa em relação à sustentabilidade, 69% dos estudantes responderam que a disciplina ER no Colégio Santa Maria colaborava para práticas sustentáveis, enquanto 21% disseram que não. Interrogados sobre que ações sustentáveis eles realizavam, destaca-se a economia de água, que apareceu em primeiro lugar com 42%. Em seguida, a economia de energia elétrica, com 24%. As outras ações totalizavam 25%: compra de produtos ecológicos (5%), separação do lixo (8%), o uso de papel reciclado (7%) e a utilização das sacolas de papel (5%). Observa-se que 11% dos alunos disseram que não realizavam nenhuma ação sustentável. Questionados sobre os hábitos de vida diários, sobre quanto tempo ficavam debaixo do chuveiro ao tomar banho. Observa-se que 29% marcaram a opção “até 10 minutos” e 34% entre 11 e 15 minutos, ou seja, 63% gastavam até 15 minutos. De outro lado, 37% estavam entre os que consumiam mais de 16 minutos, sendo que 7% ficavam mais de 31 minutos no banho.

No dado da pesquisa que tratava dos projetos sustentáveis, os(as) alunos(as) disseram que no colégio existiam esses projetos e que o colégio realizava alguma ação. Como por exemplo: as torneiras com sensor e temporizador, a reutilização da água da chuva, a coleta seletiva do lixo, uso do papel reciclado, plantio de árvores e o uso de lâmpadas e equipamentos de baixo consumo de energia.

3 | A VISÃO DOS PROFESSORES DE ENSINO RELIGIOSO SOBRE A DISCIPLINA E A SUSTENTABILIDADE

A pesquisa, em forma de questionário, realizada dentro de cada unidade do colégio, foi fundamental para situar o pesquisador na análise sobre o ER, agora a partir da visão dos professores.

O questionário foi dividido, em seis blocos: dados gerais – avaliação do Projeto Político Pedagógico do Colégio – importância do ER para o educando – Educação Religiosa e a sustentabilidade – projetos sustentáveis desenvolvidos pelo Colégio – práticas sustentáveis dos professores. Os professores de ER da rede do Colégio Santa Maria totalizavam em 2014 o número de 17 docentes, mas apenas sete deles participaram da pesquisa, sendo quatro do sexo masculino e três do sexo feminino.

Em relação aos dados gerais idade e formação, encontra-se uma variação entre 28 e 55 anos entre os 17 docentes. Nota-se um professorado jovem. Percebe-se também a acolhida e oportunidade que a rede do Colégio Santa Maria Minas tem oferecido ao profissional iniciante e valorização dos que já possuem mais experiência. Isso ajuda o próprio grupo dos professores a trocarem experiências de vida e de trabalho. No que diz respeito à formação, nove professores de ER têm licenciatura em Filosofia, oito em Pedagogia e apenas um é bacharel em Teologia.

Perguntados numa questão aberta sobre a avaliação do Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola, encontramos as seguintes respostas: dois professores disseram que o PPP estava em “reconstrução”, por isso, eles se baseavam no projeto antigo. Outros dois responderam que o PPP era “bom”, atendia bem com as orientações pedagógicas. E outros três professores afirmaram que o PPP precisava de “mudanças nas questões pedagógicas”. Ainda na avaliação do Projeto Pedagógico, os professores destacaram que a rede do Colégio Santa Maria Minas apresenta uma educação comprometida com o “saber” e com a “Formação humana”, que valorizava o estudante e sua família.

Nos dados sobre o Ensino Religioso, os professores foram perguntados sobre a concepção que tinham do ER: quatro deles disseram que o ER é uma “área de conhecimento”, dois professores afirmaram que o ER é “formação para a vida”, e um respondeu que o ER se comprometia com a “formação ética do estudante”. Percebe-se nas respostas dos professores uma boa compreensão do ER, pois não o consideram como uma disciplina que deve ensinar religião, mas, sim, aquela que colabora com formação integral do estudante.

Os professores foram interrogados sobre o interesse dos alunos pelas aulas de ER. Todos responderam que há interesse. Disseram que os alunos se envolviam bem nas “discussões, nos debates”. Outro aspecto destacado pelos professores a respeito dos alunos é que eles demonstravam empenho nas “atividades” realizadas em sala de aula e nos deveres de casa. Enfatizaram também que os alunos tinham interesse, pois sentiam a necessidade de “oração e de partilhar” as dificuldades.

Na continuidade dos dados sobre o ER, os professores foram perguntados se a disciplina ministrada nas unidades do Colégio Santa Maria provocava mudanças nas atitudes dos alunos. Todos acreditavam que sim. Destacaram que o ER tem como objetivo ajudar o estudante a “descobrir sua identidade” e “cultivar os valores” recebidos da família, escola e da religião. Afirmaram, ainda, que os alunos aprendiam valores como “tolerância, respeito, convivência e fraternidade”. Isso, no decorrer do ano, provocava mudanças nas

atitudes deles. Nota-se que o destaque apontado pelos professores centra-se na ideia de considerar o Ensino Religioso como instrumento da educação empenhada com a formação ética do estudante, além de ser um ensino que desperta para viver a solidariedade, a justiça e o amor.

Os professores foram questionados sobre os principais temas que eles consideravam importantes para o trabalho do Ensino Religioso: dois disseram sustentabilidade, também dois responderam alteridade, outros dois consideraram pluralismo religioso e apenas um professor disse ética. Observa-se que o tema sustentabilidade aparece ao lado de mais dois outros temas. Isso pode desmonstrar, por parte dos professores, que essa temática não se destaca tanto, ainda mais que os pesquisados sabiam do tema da investigação da pesquisa.

Nos dados sobre o Ensino Religioso e a sustentabilidade, os professores foram perguntados se a disciplina educava para práticas sustentáveis, foram unânimes em responder sim. Afirmaram ainda que alguns conteúdos tratados em sala de aula traziam este objetivo. Verifica-se que, nas respostas, os professores se aproximaram das respostas dos alunos, quando estes também confirmaram que o ER orientava para o desenvolvimento de práticas sustentáveis.

A pesquisa levantou também questionamentos sobre os documentos que os professores tinham mais conhecimento. Todos os professores responderam que conheciam a Carta da Terra. Já a Agenda 21 era de conhecimento de quatro professores. Documentos como “Rio + 20” e “Meta do milênio” apenas eram conhecidos por um professor para cada um deles. Dada a importância desses documentos, sobretudo no que refere aos assuntos sobre o meio ambiente e a sustentabilidade, seria oportuno que, no planejamento da disciplina de ER, eles fossem integrados em trabalhos que envolvessem assuntos retirados desses textos.

Outro dado da pesquisa foi saber se os projetos desenvolvidos pelo Colégio Santa Maria contemplavam ações sustentáveis: quase todos (6) responderam sim. Destacaram a coleta de latas que são enviadas para Associação dos Catadores de Papel, Papelão e Material Reaproveitável (Asmare), e o incentivo de troca de livros[1] no fim do ano entre os alunos, para evitar desperdício, gastos elevados das famílias, além de contribuir para diminuir o lixo, caso os livros antigos fossem jogados fora.

No dado da sustentabilidade, foi perguntado aos professores sobre o conceito de sustentabilidade. Houve grande coincidência na totalidade das respostas com a seguinte concepção: considerar a sustentabilidade como um princípio de “equilíbrio” que orienta para que o ser humano exerça um “consumo responsável”, que busque conservar os recursos naturais e do meio ambiente.

---

1. Troca de livros. É o incentivo que o colégio faz aos alunos para procurarem trocar entre eles os livros no fim do ano letivo. Por exemplo, o aluno que estava cursando o sexto ano do ensino fundamental vai procurar um que estava no sétimo ano para trocar o livro ou comprar o livro. A troca do livro ajuda a minimizar o gasto de papel. Tem o objetivo também de colaborar com a economia da família.

Na continuação dos dados sobre a sustentabilidade, os professores foram interrogados acerca dos tipos de ações sustentáveis realizadas pelo Colégio Santa Maria. Verifica-se que três professores identificaram “torneiras com sensor e temporizador”, dois destacaram a “coleta seletiva do lixo”, um apontou o “uso do papel reciclado” e também um professor “as lâmpadas e equipamento com baixo consumo de energia”. Percebe-se que os professores conheciam as ações sustentáveis realizadas pela escola. Além disso, observa-se que essas respostas têm grande aproximação com a posição dos(as) alunos(as).

No fechamento dos dados sobre a sustentabilidade, os professores foram interrogados se estávamos vivendo uma mudança de paradigma: quase todos (6) responderam sim e apenas um disse não. Verifica-se uma percepção bem realista sobre as mudanças presentes em nossos dia a dia. Aqueles que responderam sim apoiavam-se na ideia de que as pessoas estavam mais conscientes da necessidade em cuidar e preservar o planeta. Destacaram o sentido dos três Rs da sustentabilidade: “reduzir, reutilizar e reciclar”. Já o que respondeu não argumentou: “o que temos são algumas iniciativas em busca de alternativas para o controle do consumo e uso dos recursos naturais”, mas que não considerava isso como uma mudança de paradigma.

Os(as) professores(as) foram interrogados sobre os temas tratados na Agenda 21, sobre qual seria o maior desafio que o Brasil precisaria resolver. Observa-se que as respostas foram bem variadas: três professores disseram “cooperação entre as nações para chegar ao desenvolvimento sustentável”; dois dos(as) entrevistados(as) responderam “combate ao desmatamento das matas e florestas no mundo.” Já para os temas “preservação dos recursos hídricos”, principalmente, “das fontes de água doce do planeta”, apenas um professor, assim como para “desenvolvimento sustentável rural”. Nota-se que as respostas dos professores divergiram das respostas dos alunos. Os alunos apontaram “conservação da biodiversidade no planeta”, enquanto os professores destacaram a “cooperação entre as nações para se chegar ao desenvolvimento sustentável”.

Questionados sobre a frequência com que os assuntos ligados ao meio ambiente eram tratados nas aulas de ER, somente um professor (a) respondeu “todas as aulas”. Dois professores disseram “uma vez por semana”, mais dois deles afirmaram “uma vez por quinzena” e outros dois professores responderam “uma vez por mês”. Essas respostas parecem indicar que esses temas não são tratados com tanta frequência nas aulas de Ensino Religioso. Dada a importância do assunto, seria importante que a rede do Colégio Santa Maria promovesse debates e palestras sobre a necessidade de se cuidar do meio ambiente. Mais importante, no entanto, é que haja um Projeto de ER, de forma que o programa contemplasse essa temática, evitando que isso ficasse na escolha ou planejamento do professor.

Nesse último item da pesquisa, os professores foram interrogados sobre os hábitos diários, se eles realizavam alguma ação sustentável para proteger o meio ambiente. Todos

responderam sim. Destaque para ação de “economia de água e de energia”, com a adesão de quatro professores. A “separação do lixo” teve manifestação de dois e apenas um disse o “uso das sacolas retornáveis”. Nota-se, mais uma vez, a preocupação dos professores com práticas sustentáveis e coerência com o que ensinam.

4 I PERSPECTIVAS E CONTRIBUIÇÕES CRÍTICAS SOBRE O ENSINO RELIGIOSO E A SUSTENTABILIDADE NO COLÉGIO SANTA MARIA

Depois de apresentar os dados da pesquisa “Ensino Religioso e sustentabilidade no Colégio Santa Maria”, com alunos e professores, apresentamos uma análise, com questionamentos, críticas e sugestões, sobre o Ensino Religioso da rede do Colégio Santa Maria, especialmente na perspectiva da sustentabilidade.

Merece destaque a contribuição de alguns temas, que são abordados nas aulas de ER, que ajudam o educando a valorizar a própria vida e a vida do outro, além de despertá-lo para viver a solidariedade e o amor. Mais ainda, o Ensino Religioso do Colégio Santa Maria traz uma substancial contribuição em despertar o educando para a “religiosidade”, que é “esta capacidade de ir além da superfície das coisas, acontecimentos, gestos, ritos, normas e formulações, para interpretar toda a realidade em profundidade crescente e atuar na sociedade de modo transformador, libertador” (GRUEN, 1995, p. 117).

Levando em consideração a avaliação feita por parte dos alunos do 9º ano sobre o ER, são preocupantes alguns dados, por exemplo, quando mais da metade dos(as) entrevistados(as) disseram que o ER não tinha importância para a suas vidas. É importante e necessário investigar essa desmotivação. Será uma reação própria de adolescentes que talvez tivessem a mesma visão sobre outras disciplinas? Ou indica uma situação específica do ER? Como esse dado e a amostra não têm validade estatística é preciso pesquisar a questão. Além desse dado, foram apontados também aspectos negativos em relação à didática, metodologia e também dos temas das aulas de ER.

Outro aspecto negativo, que encontramos em nosso levantamento, se refere à raridade com que assuntos relacionados ao meio ambiente são discutidos nas aulas de ER. Consideramos também preocupante o pouco conhecimento do texto “Carta da Terra” pelos estudantes que participaram da pesquisa. Dada a relevância desse documento, que oferece princípios éticos que nos orientam para a construção de sociedade justa e sustentável, seria desejável que ele fosse trabalhado com profundidade.

Seria importante que a sustentabilidade fosse um eixo pedagógico da rede do Colégio Santa Maria, contando com grande apoio do ER, também com atividades de extensão e extracurriculares, despertando o estudante para o reencantamento com a natureza. Esse reencantamento só acontece quando se sensibiliza o ser humano para o cuidado com o meio ambiente e se desperta para uma espiritualidade ecológica.

Ainda sobre a sustentabilidade, consideramos importante que as unidades do Colégio Santa Maria, a partir de um programa específico do ER, observassem as propostas

dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) e buscassem desenvolver projetos e ações que abrangessem os quatro aspectos, como nós os classificamos: sociais, ambientais/ecológicas, igualdade/justiça e econômico.

O objetivo seria criar condições para que o educando pudesse viver mais harmoniosamente consigo mesmo, com os outros e com a natureza, para sentir que todos somos irmãos e que pertencemos à Terra, "sentir que somos Terra faz-nos ter os pés no chão. Faz-nos perceber tudo da Terra, seu frio e calor, sua força que ameaça bem como sua beleza que encanta" (BOFF, 2003, p.57). Que isto seja de forma interdisciplinar e transdisciplinar.

5 l CONCLUSÃO

Depois de apresentar os dados da pesquisa "Ensino Religioso e sustentabilidade no Colégio Santa Maria Minas", com alunos e professores, concluímos o nosso trabalho com essa clareza. O reconhecimento da importância e do valor do Ensino Religioso para o Colégio Santa Maria Minas não pode impedir, no entanto, de constatar limitações e apontar e sugerir mudanças.

Deve-se destacar que o ER da rede do Colégio Santa Maria Minas assume a característica de uma área do conhecimento e tem por objetivo principal a educação integral do aluno, se baseia na ética, na justiça e no amor.

Outro aspecto importante é perceber a "abertura ecumênica", a contribuição para que o estudante tenha a compreensão das diversas tradições religiosas e busque respeitar a crença e a opinião de cada estudante e de sua família.

Constatamos que Ensino Religioso das unidades do Colégio Santa Maria Minas é capaz de abrir novas possibilidades no processo formativo do estudante, colaborando para que ele se conscientize sobre a crise ecológica que vivemos.

Sobre nossa contribuição e crítica, consideramos que a rede do Colégio Santa Maria Minas precisa elaborar um projeto específico do Ensino Religioso e outro de Pastoral. Apresentamos ainda, como crítica e limitação, o tempo do atual Projeto Político Pedagógico.

É importante destacar o que suscitou a Encíclica do Papa Francisco (*Laudato si*), sobre a ecologia, seria de grande importância que a rede do Colégio Santa Maria Minas incluísse essa perspectiva. Dessa forma, o ER teria orientações para desenvolver atividades não só apenas teóricas, mas também práticas. Sendo assim, haveria espaço privilegiado para se trabalhar uma "espiritualidade" [2] ecológica, que fosse um "educar para a aliança entre a humanidade e o ambiente". (FRANCISCO, 2015, p. 64).

---

2. Espiritualidade aqui é entendida com a dimensão própria do ser humano, não como algo próprio de uma religião. A espiritualidade é "tudo aquilo que produz dentro de nós uma mudança". Ela está relacionada com aquelas "qualidades do espírito humano – tais como amor compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem a felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros" (BOFF, 2001, p. 17-21).

Seria importante que o ER do Colégio Santa Maria Minas proporcionasse uma articulação maior com as outras disciplinas, com um trabalho extracurricular e inter/transdisciplinar, que envolvesse também a família do estudante, na perspectiva de educar para o desenvolvimento de um modo de vida sustentável.

Ressalta-se, nesta conclusão, que Ensino Religioso das unidades do Colégio Santa Maria Minas é capaz de abrir novas possibilidades no processo formativo do estudante, colaborando para que ele se conscientize sobre a crise ecológica que vivemos. Mais do que isso, pode contribuir para despertar a consciência do educando para cuidar, valorizar e respeitar a natureza.

REFERÊNCIAS

ÁLVARES, Marcos Antônio; CALIXTO, Valtair José; COSTA, Theresinha Natália da. Sistema de Ensino Arquidiocesano. **Projeto Pedagógico.** Sociedade Mineira de Cultura. Sociedade Civil Espírito Santo. Belo Horizonte. 2002. 104 páginas.

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação.** Rumo à sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. Ética e **eco-espiritualidade.** Campinas: Verus, 2003.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade:** um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário:** na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012a.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**. O que é – O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.

CARTA DA TERRA. Disponível em: <www.cartadaterra.org>. Acesso em: 10 jan. 2014.

DEMO, Pedro. **Participação e meio ambiente**: uma proposta educativa. São Paulo: Sema, 1985.

GADOTTI, Moacir. **Educar para a sustentabilidade**. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** 17. ed. Campinas: Papirus, 2006.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 -:Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GRUEN, Wolfgang. **O Ensino Religioso na escola**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

TEIXEIRA, Faustino Luiz C. Catequese com adultos num mundo pluralista. In: **Segunda Semana Brasileira de Catequese.** São Paulo: Paulus, 2002. (Estudos da CNBB n. 84).

VEIGA, Ilma Passos A. (org.). **Projeto político-pedagógico da escola**: uma construção possível. Campinas: Papirus, 2007.

CAPÍTULO 8

O TRATADO VISUDHIMAGA – O CAMINHO DA PURIFICAÇÃO – DE BUDDHAGHOSA E A SUA CLÁSSICA TRIPARTIÇÃO DISCIPLINAR: *SĪLA* (VIRTUDE), *SAMĀDHI* (CONCENTRAÇÃO) E *PAÑÑĀ* (SABEDORIA)

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 26/12/2020

Otávio Augusto Diniz Vieira
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).
Ciência da Religião
Juiz de Fora, MG
http://lattes.cnpq.br/0022049921815258

RESUMO: O *Visuddhimagga*, de Buddhaghosa, é o principal tratado da doutrina e meditação budista da tradição Theravāda. Por sua excelência na organização, tem guiado a prática e o ensino das escolas budistas desta tradição desde a sua publicação (cerca de 410 DC), e principalmente após o séc. X, no ressurgimento do Budismo Theravāda no Sri Lanka e Sudeste Asiático. Buddhaghosa (séc. V), um brâmane indiano convertido ao Budismo, foi transferido ao monastério de Mahāvihāra, Sri Lanka, com o objetivo salvaguardar os comentários, e acabou se tornando o principal tradutor, comentador e filósofo da tradição. O Visuddhimagga é dividido na Tripartição Disciplinar: *Sīla* (A Disciplina Moral ou Virtude), *Samādhi* (Concentração) e *Paññā* (A Sabedoria Analítica ou Conhecimento), as quais se desdobram nas Sete Purificações (*Satta Visuddhi*), que conformam estágios progressivos da prática. Neste trabalho propõe-se a apresentação do tratado *Visuddhimagga* e a discussão da relação orgânica da Tripartição Disciplinar. *Sīla* é a fundação para a prática de *Samādhi*, que, por sua vez, torna a mente calma, possibilitando o surgimento progressivo de *Paññā*, que é a investigação (*vipassanā*) dos fenômenos mente-matéria (*nāma-rūpa*) a partir das Três Marcas da Existência (*tilakkhaṇa*): impermanência (*anicca*), sofrimento (*dukkha*) e não-eu (*anattā*). É na inter-relação entre as três que se formam as qualidades essenciais requeridas para o progresso no despertar (*Nibbāna*), ou seja, o Caminho da Purificação.

PALAVRAS-CHAVE: Visuddhimagga, Buddhaghosa, Theravāda, Vipassanā, Budismo.

THE VISUDDHIMAGGA – THE PATH OF PURIFICATION - OF BUDDHAGHOSA AND THE DISCIPLINARY TRIPARTITION: *SĪLA* (MORALITY), *SAMĀDHI* (CONCENTRATION) E *PAÑÑĀ* (WISDOM)

ABSTRACT: Buddhaghosa's Visuddhimagga is the main treatise on Buddhist doctrine and meditation in the Theravāda tradition. Due to its excellence in organization, it has guided the practice and teaching of Buddhist schools in this tradition since its publication (around 410 AD), and especially after the 10th century, in the resurgence of Theravāda Buddhism in Sri Lanka and Southeast Asia. Buddhaghosa (5th century), an Indian Brahmin converted to Buddhism, was transferred to the monastery of Mahāvihāra, Sri Lanka, in order to safeguard the commentaries, and ended up becoming the main translator, commentator and philosopher of the tradition. Visuddhimagga is divided into the Disciplinary Tripartition: *Sīla* (The Moral Discipline), *Samādhi* (Concentration) and *Paññā* (Analytical Wisdom or Understanding), which unfold in the Seven Purifications (*Satta Visuddhi*), which form progressive stages of the practice. This work

proposes the presentation of the Visuddhimagga treatise and the discussion of the organic relationship of the Disciplinary Tripartition. *Sīla* is the foundation for the practice of *Samādhi*, which, in turn, makes the mind calm, enabling the progressive emergence of *Paññā*, which is the investigation (*vipassanā*) of mind-matter phenomena (*nāma-rūpa*) based on the Three Marks of Existence (*tilakkhaṇa*): impermanence (*anicca*), suffering (*dukkha*) and non-self (*anattā*). It is in the interrelationship between these three characteristics that the essential qualities required for progress in awakening (*Nibbāna*) are formed, that is, the Path of Purification.
KEYWORDS: Visuddhimagga, Buddhaghosa, Theravāda, Vipassanā, Buddhism.

1 | INTRODUÇÃO

A escola de meditação vipassanā ou Insight Meditation mais conhecida atualmente em mais de cem países do mundo é a do mestre S.N. Goenka, o qual desenvolve um retiro de 10 dias. Nesse retiro quase nada se fala, pelo menos em uma primeira fase, sobre as escrituras budistas que guiam a prática. Uma das razoes disto é o fato de esta escola difundir a ideia de uma prática não-sectária, destinada primordialmente para leigos, não monges. Entretanto, com uma pequena pesquisa descobre-se que a origem é o Budismo Theravāda, e o sutra base é o *Maha Sattipathana Sutta* (2019) – Os Fundamentos da Atenção Plena. Ampliando um pouco mais a pesquisa, chega-se à fonte principal dessa tradição, o *Visuddhimagga* – O caminho da Purificação – (BUDDHAGOSHA, 2011), uma escritura que não faz parte das escrituras canônicas, mas é um grande compêndio de todo o ensinamento budista.

Esse tratado é dividido em três estágios, chamada de Tripartição Disciplinar: *sīla* – virtude ou moralidade; *samādhi* – concentração ou tranquilidade – até esse ponto, o budismo não se diferencia muito das tradições hindus de sua época, que pregavam a concentração da mente como meio de libertação, ou pelo menos, como base inicial para prática; e *paññā* – sabedoria –, considerado a grande contribuição dada por Sidarta Gautama – O Buda Histórico).

Logo, este artigo está dividido em duas partes. A primeiro é uma apresentação do Vism. e do seu autor – Buddhagosha –, e o segundo momento tratará sobre o conteúdo da obra, ou seja, a tripartição disciplinar de *sīla*, *samādhi* e *paññā*. Porém, mais do que apresentar as características de cada uma dessas três partes, o foco será na inter-relação entre as três, principalmente entre as duas últimas, concentração e sabedoria, pois é na inter-relação entre as três partes que se formam as qualidades essenciais requeridas para o progresso no despertar (*Nibbāna*), ou seja, o Caminho da Purificação.

2 | VISUDDHIMAGGA – O CAMINHO DA PURIFICAÇÃO – DE BUDDHAGHOSA

O Vism. tem a data aproximada de 410 DC e é a principal autoridade não-canônica da tradição Theravāda. Embora seja listado como um comentário (*aṭṭhakathā*), deve ser

considerado mais como um compêndio ou um resumo doutrinal e metafísico de todo o sistema do Budismo. Com um caráter enciclopédico, completo em si mesmo, o Vism. sistematicamente organiza e interpreta os ensinamentos de Buda contido no *Tipiṭaka* em pāli e apresenta instruções práticas para o desenvolvimento da purificação da mente. O termo purificação (*pārisuddhi; visuddhi*), que deve ser entendido como *Nibbāna*, aparece, por exemplo, no discurso Sāmugiya Sutta. (2019), "Em Sāpūga", o qual expõe quatro tipos de "pureza total" (*pārisuddhi*): da moralidade, da mente, da visão e da libertação.

Esta obra é considerada a responsável pelo primeiro renascimento ou Segundo Período[1] do idioma pāli. Embora descrito no Cūlavamsa (1929) como um curto sumário de todo o Tipiṭaka, a tradução em inglês (Buddhaghosa, 2011) tem mais de 800 páginas. No que se refere a sua linguagem, pode ser considerada complexa e profunda, e apresenta um rico vocabulário com a presença frequente de longas palavras e passagens. (LAW, 1997, p.74) Para escrever o Vism., Buddhaghosa utilizou o método do Abbhidhamma, sendo, por isso, possível discernir claramente a infraestrutura sistemática da sua obra. Tal método o possibilitou empreender a tarefa de organizar uma imensa quantidade de material em um todo rigorosamente ordenado, e em um caminho cuidadosamente mapeado de prática terapêutica e soteriológica. (HEIM, 2014, p.172)

O Vism. se auto descreve como um comentário de dois versos dos sutras do SN, embora, de fato, seja um resumo de todo o Tipiṭaka com a presença de diversas passagens dos comentários (*aṭṭhakathā*), sendo também um desdobramento do Abbhidhamma da tradição Theravāda com relação à tridisciplinaridade. A produção da obra teria sido influenciada pelos comentadores anteriores a Buddhaghosa, mas também pelas escolas Paññativāda, Vitandāvāda, Pakativāda (Sankhya e Yoga), assim como pelo pensamento dos monges do Sri Lanka e possivelmente da escola Yogācāra, do Budismo Mahāyāna, originárias da Índia. (LAW, 1997).

Ao invés de adotar o esquema das Quatro Nobre Verdades como seu ponto de referência – perspectiva esta adotada pelas escolas de S. N. Goenka e de Mahāsī Sayadāw –, o Vism. adota as Sete Purificações (*satta visuddhi*), as quais são divididas em três estágios do desenvolvimento, conhecido como a tripartição disciplinar. Na relação entre estas duas perspectivas as quais a obra é dividida – as Sete Purificações e a Tripartição Disciplinar –, a primeira purificação (da Virtude - *Sīlavisuddhi*) se refere a *Sīla* (Virtude), a segunda (da Consciência - *Cittavisuddhi*) a *Samādhi* (Concentração), e as cinco últimas purificações (Purificação da Visão - *diṭṭhivisuddhi*; Purificação pela Superação da Dúvida - *kankha-vitarana-visuddhi*; Purificação pelo Conhecimento e Visão do que é e do que Não é o Caminho - *maggamagga-ñanadassana-visuddhi*; Purificação pelo Conhecimento e Visão do Caminho - *patipada–ñanadassana-visuddhi*; e Purificação pelo Conhecimento

1. O Primeiro período vai da época de Buda (séc. VI) DC, até Milindapañhā; o Segundo, ou primeiro renascimento, aconteceu no Sul da Índia, Sri Lanka, chegando até Mianrmar (Burma), tendo sido marcado pela publicação do Vism. e durado até o séc. XI EC; o Terceiro período ou segundo renascimento ocorreu no séc. XII DC, no Sri Lanka, com a recuperação do país após a invasão de Magha, e em Burma, e durou por vários séculos.

e Visão) referem-se à terceira parte da obra, *Pañña* (Sabedoria). Ademais, as seis primeiras purificações são mundanas, enquanto a última é supramundana, ou seja, tem *Nibbāna* como seu foco de cognição e alcança conhecimento e visão nos quatro caminhos supramundanos. (MAHATHERA, 1993)

As Sete Purificações encontram-se presentes apenas em dois sutras: no *Rathavinīta-sutta* (2018), "O Sutra das Carruagens em Revezamento", e no *Dasuttara-sutta* (2019), "O Sutra da Década Expandida". Embora esteja presente apenas marginalmente nos discursos, o esquema das Sete Purificações se tornou um paradigma praticamente unânime dentro da tradição Theravāda atual, ou seja, a estrutura básica para a prática dentro da qual a meditação *vipassanā* opera. (ANALAYO, 2009, p.9). Mesmo as escolas de Goenka e Mahāsī, embora tomem como ponto de partida o Caminho Óctuplo para praticar a tripartição disciplinar, tiveram grande influência da estrutura do Vism. para transmitir os ensinamentos, levando, portanto, também em consideração as Sete Purificação. No segundo sutra citado, "O Sutra da Década Expandida", são citadas não sete, mas um conjunto de nove purificações, sendo as duas últimas chamadas de Purificação da Sabedoria e Purificação da Libertação. Analayo (2009, p.9) defende que a sétima purificação, a "Purificação pelo Conhecimento e Visão", apresentada no "Sutra das Carruagens em Revezamento", não necessariamente implica a experiência última da Iluminação (*Nibbanā*). Portanto, tendo em vista que Buddhaghosa segue o esquema das sete purificações, a experiência de *Nibbanā* é tratada na sétima purificação.

No sutra *Rathavinīta-sutta* (2018) o Ven. Punna Mantāiputta relata ao Ven. Sāriputta o seguinte símile: o rei Pasenadi, de Kosala, estava vivendo em Savatthi, e devia, com urgência, chegar até Saketa. Para percorrer o trajeto utilizou ao longo do caminho sete preparadas Carruagens. Se, sendo visto chegar aos portões de Saketa com a sétima carruagem houvesse sido perguntado se era com aquela carruagem que havia percorrido o caminho, qual então seria a resposta correta? Responderia então que montou as sete carruagens para chegar até lá, e não apenas a última. O símile não oferece muita informação sobre o uso individual das Sete Purificações, não obstante, parece indicar que, para alcançar o objetivo final, os estágios devem ser percorridos de modos sucessivos e ordenados, sem pular etapas e com cada estágio servindo de fundação ao próximo.

O longo índice do Vism. dá uma excelente ideia da organização da obra e serve como um guia para a frequentemente complicada estrutura dos capítulos e do trabalho como um todo (DHAMMARATANA, 2010). Em síntese, a primeira parte, *Sīla*, é composta de dois capítulos, e se refere à prática de ações virtuosas, morais e de contenção. A segunda parte, *Samādhi*, vai do capítulo III ao XIII. Do terceiro ao décimo primeiro é descrito o processo de desenvolvimento da Concentração e são dadas direções para atingi-la, escolhendo-se entre quarenta objetos de meditação (*kammaṭṭhāna*) de acordo com a personalidade de cada meditador. Já nos capítulos XII e XIII são descritas as recompensas da Concentração desenvolvida completamente sem *insight*. A terceira e última parte do Vism. intitula-se

Paññā (Compreensão), e está dividida em duas seções. A primeira (do capítulo XIV ao XVII) leva o título de “O Solo onde a Compreensão de Desenvolve”, e apresenta uma abordagem completamente teórica. Já na segunda seção, a obra torna-se prática e dá-se continuidade às Sete Purificações.

3 I A TRIPARTIÇÃO DISCIPLINAR: *SĪLA* (VIRTUDE), *SAMĀDHI* (CONCENTRAÇÃO OU TRANQUILIDADE) E *PAÑÑĀ* (SABEDORIA)

No primeiro discurso (Colocando a Roda do Dhamma em Movimento - *Dhammacakkapavattana Sutta*) de Buda após sua iluminação —, após apresentar a doutrina do Caminho do Meio (*majjhima-patipadā*), Sidarta descreve as Quatro Nobre Verdades (*cattāri ariyasaccāni*): a do Sofrimento (*dukkha*), suas Causas (*samudaya*), sua Cessação (*nirodha)* e, por fim, o Caminho Óctuplo (*ariya aṭṭhaṅgika magga*) a ser desenvolvido para alcançar a iluminação (*Nibbanā*), ou a cessação do sofrimento. O Caminho Óctuplo é compartido em três etapas, a tripartição disciplinar: moralidade ou virtude (*sīla*), relacionada aos três primeiros passos (Linguagem Correta, Ação Correta, Modo de Vida Correto); *samatha* (serenidade\tranquilidade\concentração), aos três seguintes (Esforço Correto, Atenção Plena Correta, Concentração Correta); e *vipassanā* (*insight*, sabedoria analítica, discernimento), aos dois últimos (Visão Correta, Pensamento Correto)

Cada um destes três passos pode significar tanto o caminho como a meta a ser alcançada. As palavras *samādhi* (concentração) e *pañña* (conhecimento) são comumente utilizadas no lugar respectivamente de *samatha* e *vipassanā* – primordialmente no Vism. –, podendo ser consideradas sinônimas. Por outro ponto de vista, pode-se entender que *samatha* (serenidade) leva a *samādhi* (concentração) e que a prática de *vipassanā* (a meditação do *insight*) leva a *pañña* (o conhecimento ou sabedoria). Logo, entendemos que, embora *samatha**samādhi* e *pañña**vipassanā* possam ser vistos como sinônimos, são usados em contextos diferentes. (GOMBRICH, 1996, p.113)

Dessa forma, é possível resumir os vários objetos e métodos de meditação expostos nas escrituras do Budismo Theravāda em dois sistemas inter-relacionados: um chamado de desenvolvimento da serenidade ou tranquilidade (*samathabhāvanā*), ou ainda desenvolvimento da concentração (*samādhibhāvanā*); e o outro de desenvolvimento do *insight* (*vipassanābhāvanā*), ou da sabedoria (*paññabhāvanā*). Ambas podem vir acompanhadas da palavra *bhāvanā*, que pode ser simplesmente entendido como meditação, mas que etimologicamente significa tornar-se, crescer ou cultivar, pois não importa a qualidade do terreno, ele sempre pode ser cultivado e desenvolvido. *Bhāvanā* também pode ser simplesmente entendido como meditação. Também são utilizados os termos *ceto-vimutti* para a prática da *samatha* e *pañña-vimutti* para a prática de *vipassanā*, onde *vimutti* significa libertação das amarras, fabricações ou convenções mentais (āsavas).

A prática da meditação da tranquilidade (*samathabhāvanā*) se trata de desenvolver a concentração da mente focando-a em um único ponto, e tem como objetivo o desenvolvimento de uma mente calma, afiada, luminosa como meio de experenciar a paz interior e, em geral, como base para o desenvolvimento da sabedoria (*paññā*). “Samatha is the steadying, settling, and unifying of the mind.” (Sujato, 2012, p. 136) São indicados quarenta objetos (*kammaṭṭhāna*) que podem ser utilizados como base para se desenvolver a concentração, os quais devem ser escolhidos de acordo com a personalidade de cada meditador. Em geral, o objeto mais usual é a respiração, meditação conhecida como *ānāpāna*, explicada no *Ānāpānasati Sutta* (MN118). A prática de *samatha* leva ao alcance progressivo de níveis cada vez mais profundos de concentração, representados pelos quatro *jhānas* mundanos ou materiais (*rupajhānas*) e então mais quatro *jhānas* supramundano ou imateriais (*arupajhānas*).

Os três principais tipos/níveis de concentração são: Concentração de Acesso ainda é um *momento anterior a entrar no primeiro jhāna* (*upacara samādhi), quando os* Cinco Obstáculos (*pañcanīvaranā*) são eliminados e *os Cinco Fatores de* Jhāna (*jhānangani*) *ainda não estão totalmente desenvolvidos; Concentração de Absorção* (*appana samādhi), quando os cinco Fatores estão fortes, presente nos oito jhānas;* e Concentração Momentânea (*khanika samādhi*), na qual a atenção muda de objeto a objeto. Também há um tipo ainda mais inicial, a concentração preliminar (*parikamma samādhi).*

Por sua vez, a prática da meditação do *insight* (*vipassanābhāvanā*) tem como objetivo alcançar a compreensão direta da verdadeira natureza dos fenômenos *nāmarūpa* (mentalidade \ materialidade). (GUNARATANA, 1995, p.3) Na etimologia do termo *vipassanā*, tem-se *vi* = de um modo especial, de dentro, através ou intenso e *passanā* = ver; podendo então o termo ser traduzido por “ver claramente, ver de dentro ou de um determinado modo”, denotando assim uma percepção direta, oposta ao conhecimento derivado do raciocínio ou argumento. Ou seja, observar algo com clareza e precisão, vendo cada componente como distinto e penetrando profundamente para perceber a realidade mais fundamental (impermanente, doloroso e sem essência) do fenômeno *nāmarūpa* e de suas causas e efeitos dos. Assim, *vipassanā* está relacionado a ver, explorar e discernir as atividades (saṅkhārās), que são as três características de todo fenômeno *nāmarūpa*. Para se praticar *vipassanā*, a meditação analítica, deve-se emergir do estado de concentração profunda alcançada nos estados de *jhānas*, pois apenas com uma mente atenta é possível discernir as características de cada fenômeno separadamente.

V*ipassanā-bhāvanā* foi ensinada no *Mahā-Satipaṭṭhāna Sutta* (2019), considerado o discurso mais importante sobre meditação e prática no dia-a-dia, e base para todas os mestres da Insight Meditation Tradtion. Em *satipaṭṭhāna* tem-se *sati* = memória, relembrar, atenção plena, consciência do que está acontecendo e *paṭṭhāna* = aquilo que continuamente mergulha ou penetra. Memória está relacionada a relembrar os ensinamentos do Buda, e usá-los no momento crucial (SUJATO, 2012, p. 131), assim como atenção a tudo que se

passa dentro da moldura do corpo. O *Satipaṭṭhāna Sutta* é dividido em quatro *anupassanā* (observação do corpo, da sensação corporal, da mente e dos conteúdos mentais)[2], termo que aponta mais para uma prática. Logo, todos estes termos (*bhāvanā, satipaṭṭhāna* e *anupassanā*) tem estreita relação com *vipassanā*, podendo ser considerados sinônimos.

No Samādhi Sutta (2019) – Concentração –, são expostos os quatro tipos de pessoas que podem ser encontradas no mundo, divididas entre as que alcançaram e as que não alcançaram *samādhi* (tranquilidade) e *pañña* (sabedoria superior). A primeira é a que alcançou a tranquilidade, mas não a sabedoria superior. A segunda alcançou o *insight* dos fenômenos através da sabedoria superior, mas não *samādhi*. A terceira não alcançou nem uma nem outra. E a quarta alcançou as duas. De acordo com o sutra, as duas primeiras devem buscar a companhia do outro tipo de pessoa. A terceira deve buscar a companhia do quarto tipo de pessoas, que alcançou as duas. E o quarto deve "estabelecer ('afinar') essas mesmas qualidades hábeis num nível superior para dar fim às impurezas mentais." (*Ibidem*, p.1)

Os meditadores que seguem *samathabhāvanā* são chamados de *samathayanika* (aquele que faz da serenidade o seu veículo), enquanto os que seguem *vipassanābhāvanā* são chamados de *vipassanāyanika* (aquele que faz do *insight* seu veículo), sendo os dois sistemas *approaches* para o desenvolvimento do *insight*. O *samathayanika* é o meditador que primeiramente alcança um nível profundo de concentração, representado pelos oito níveis de *jhānas*, e então emerge desse estado de absorção e o usa como base para cultivar o *insight*. Em contraste, o *vipassanāyanika* não alcança os *jhānas* antes de praticar *vipassanā*, e, se alcançar, não os usa como instrumento para cultivar o *insight*. Assim, sem entrar nem emergir dos *jhānas*, ele procede diretamente, através da Concentração Momentânea, à meditação do *insight*, buscando discernir as Três Marcas da Existência nos fenômenos mental e material (*nāmarūpa*).

No Vijjabhagiya Sutta (AN 2:3.10) os objetivos das duas meditações são claramente expostos:

> Monks, these two principles share in realization. What two? Samatha and vipassanā.
>
> When samatha is developed, what purpose is achieved? The mind is developed. When the mind is developed, what purpose is achieved? Lust is abandoned.
>
> 'When vipassanā is developed, what purpose is achieved? Understanding is developed. When understanding is developed, what purpose is achieved? Ignorance is abandoned.

Portanto, enquanto samatha visa aliviar a luxúria, que representa todos os aspectos emocionais, e se refere aos aspectos emocionais de nossas mentes, as qualidades do

2. Respectivamente em *Pāli: Kāyānupassanā,vedanānupassanā, cittānupassanā* e *dhammānupassanā.*

coração, como paz, compaixão, amor, bem-aventurança, vipassana, visam eliminar a ignorância e se referem à sabedoria. qualidades como compreensão, discriminação, discernimento. Assim, embora exista uma clara distinção conceitual, eles não podem ser considerados como duas cestas separadas, ou dois tipos diferentes de meditação, mas como um par de qualidades mentais a serem desenvolvidas por meio do Caminho Óctuplo, ou dois aspectos complementares da meditação. (Sujato, 2012, p. 137)

No que se refere à relação orgânica entre *samatha* e *vipassanā*, embora hajam mais perspectivas, duas são as mais usuais. (Gombrich, 1996, p. 114-115) A primeiro e mais óbvia perspectiva é a relação hierárquica, onde o desenvolvimento de *samatha* é pré-requisito para a prática de *vipassanā*, provavelmente a interpretação mais difundida, o que sugere que ambos os métodos devem ser empregados, mas sem dar prioridade a nenhum deles. Nessa perspectiva, o grau de concentração requerido, entenda-se tipos (acesso, absorção ou momentânea) e níveis (*jhānas*) de concentração a serem alcançados, para então se praticar *vipassanā*, é um tópico controverso entre os diferentes mestres.

O segundo approach refere-se à possibilidade de praticar *vipassanā* sem a prática de *samatha*, levando a entender que primeira seria superior a segunda, e que também desenvolveria níveis de concentração, e que a prática somente de *samatha* nunca seria suficiente para alcançar *Nibbāna*. Nesta perspectiva, tomando como base o *Vijjabhagiya Sutta* (2020), o discurso onde o Buda claramente expõe as duas meditações, pode-se fazer uma relação dos dois sistemas de meditação com o Segunda Nobre Verdade, a origem do sofrimento, onde o desenvolvimento da concentração (*samatha*) elimina o desejo\paixão\cobiça\avidez (*rāga* ou *lobha*) e a aversão (*dosa*), enquanto a prática da sabedoria (*paññа*) elimina a ignorância (*avijjā* ou *moha*), que é a causa originária das outras duas, justificando assim a quarta relação anteriormente mencionada. Entretanto, a definição de Concentração Correta (*samma samādhi*), um dos fatores do Nobre Caminho Óctuplo, lista as oito absorções (*jhānas*), logo, parece existir uma relação entre o dos Quatro Estágios de Iluminação (que entrou na correnteza – *sotāpatti* -, o que retorna uma vez – *sakadāgāmī* -, o que não-retorna – *anāgāmī* - e *arahatta*) e alcance de cada nível de concentração, o que não necessariamente excluiria essa perspectiva, visto que a concentração momentânea praticada pelas tradições que entram diretamente em *vipassanā* desenvolveria *samatha* e alcançaria os níveis de *jhānas* requeridos para cada estágio da Iluminação.

Dos dois sistemas, a meditação da tranquilidade é uma prática comum tanto para o Budismo, quanto para as diversas outras disciplinas contemplativas não-Budistas, enquanto a meditação *vipassanā* é considerada a descoberta singular do Buda e uma característica sem paralelos do seu caminho. O desenvolvimento do *insight* é considerado pelo Budismo como a chave essencial para a libertação, que purifica as camadas mais profundas da mente, ou seja, o antídoto direto contra a ignorância, que é a causa subjacente do sofrimento (*dukkha*). Não obstante, visto que o cultivo do *insight* pressupõe certo nível de concentração, a meditação da serenidade ou tranquilidade é essencial para alcançá-lo,

portanto, esta meditação também ocupa um lugar incontestável no processo meditativo budista. Assim, os dois tipos de meditação, ou par de qualidades mentais, trabalham em conjunto, tornando a mente um instrumento apropriado para se alcançar o fim do sofrimento, a Iluminação (*Nibbāna*).

4 l CONCLUSÃO

O Visuddhimagga é desde o século X, com o renascimento do Budismo no Sri Lanka, o tratado não canônico que serve de base para a prática das comunidades monásticas. A partir do século XIX, com a surgimento de novas ideias que começaram a levar a meditação para o meio leigo, esse tratado, embora escrito para monges, foi reinterpretado e continua sendo a fonte principal, assim como o *Mahā-satipaṭṭhāna Sutta*, que guia a teoria e a prática do Movimento de Meditação Insight.

Essa enciclopédia da doutrina Theravāda Budista está dividida nas três partes, *s*īla, *samādhi* e *paññā*. Para alcançar a Concentração de Absorção, necessária para entrar nos níveis de transe ou absorção conhecido como *jhanās*, é necessário, em geral, u longo tempo de prática. As novas perspectivas do Movimento Insight, entretanto, apontam para uma prática mais voltada para o desenvolvimento da sabedoria (*vipassanā* \ *paññā*), onde é necessário apenas um nível inicial de concentração para iniciar sua prática. Em algumas escolas, com a de Mahāsī Sayadāw, mestre mais conhecido em Myanmar, inicia-se a meditação diretamente com a prática de *vipassanā*, pois defende-se que com a concentração momentânea pratica, onde a atenção muda de objeto para objeto, desenvolve-se o nível de concentração mínimo necessário, ou seja, concentração de acesso. Embora minoria, algumas escolas (Pa Auk por exemplo) ainda praticam a com o objetivo de alcançar os níveis de *jhanās*, para só então começar a prática da investigação da mente-matéria (*vipassanā*).

Assim, embora existam diferentes modos de praticar a meditação *vipassanā*, a inter-relação entre *sīla*, *samādhi* e *paññā* está presente em todas as escolas. *Sīla* pois ações virtuosas, com base nos cinco preceitos, são a base para a evolução na purificação da mente. Como limpar as impurezas da mente (*kilesas*) com a prática de *vipassanā* se segue-se colocando mais experiências que mancham ou maculam a mente? *Samādhi* pois uma mente concentrada é essencial para a prática de *vipassanā*, que requer um olhar atento (*sati*), constante (*samatha*) e profundo (*sampajañña* – clara compreensão) na Realidade Última (*paramattha-sacca*), impermanente (*aniccia*), portanto sem essência (*anatta*) e insatisfatória (*dukkha*), de todo fenômeno mente-matéria (*nāma-rūpa*).

REFERÊNCIAS

Anālayo, Bhikkhu. **The Treatise on the Path to Liberation (解脫道論) and the Visuddhimagga.** Fuyan Buddhist Studies, No. 4, pp. 1-15 (2009). Hsinchu: Fuyan Buddhist Institute. ISSN: 2070-0512. 2009

Ānāpānasati Sutta. **A Atenção Plena na Respiração.** Em Majjhima Nikāya 118. <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/MN118.php> Acesso em fev. 2018

Buddhaghosa, Bhadantácariya. **O Caminho da Purificação. Traduzido de The Path of Purification (Visuddhimagga). Translated from the Pali by Bhikkhu Ñáóamoli.** Buddhist Publication Society, 2011

Cūlavamsa. **Cūlavamsa. Being the most recent part of Ma**hā**vamsa.** Translated by Wilhelm Geiger and from the German into English by Mrs. C. Mabel Rickmers. Translation Series Nr. 8. Pali Text Society. 1929

Dasuttara Sutta. **Década Expandida.** DN 34 <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN34.php> Acesso em: ago. 2019

Gombrich, Richard F. 1996. **Retracing an Ancient Debate: How Insight Worsted Concentration in the Pali Canon.** ***How Buddhism Began, The Conditioned Genesis of the Early Teachings***, pp. 96-134. R. Gombrich. London: Athlone.

Gunaratana, Henepola (1994). **The Jhanas in Theravada Buddhsim Meditation.** Em <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/gunaratana/wheel351.html> Acesso em Fev. 2018

Heim, Maria. **Chapter 9: Buddhaghosa on the phenomenology of love and compassion.** In: The Oxford Handbook of Indian Philosophy. Edited by Ganeri Jonardon. 891p. ISBN: 9780199314621. 2014

Law, Bimala Charan. **The Life and Work of Bhuddhagosha.** Asian Educational Services. ISBN – 81-206- 1096-2. New Dheli, Madras. 1997

Mahā-satipaṭṭhāna Sutta. **Os Fundamentos da Atenção Plena.** Dīgha Nikāya 22. <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/DN22.php> Acesso em Dez. 2019

Ratha-vinīta Sutta. **As Carruagens de Revezamento.** MN 24. <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/MN24.php> Acesso em: fev. 2018

Samādhi Sutta. **Concentration.** AN 4.94. Em: <http://www.acessoaoinsight.net/sutta/aniv.94.php> Access in Jan 2020

Sāmugiya Sutta. **At. Sāpūga.** AN 4.194. Em: <https://suttacentral.net/an4.194/en/sujato> Acesso em: nov 2019

Sujato, Bhikkhu. **A History of Mindfulness. How insight worsted tranquillity in the Satipaṭṭhāna Sutta**. ISBN: 978–1–921842–10–8 Australia, 2012

Vijjabhagiya Sutta. **A Share in Clear Knowing.** AN 2:30. Em: <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/an/an02/an02.030.than.html> Access in Jan 2020

CAPÍTULO 9

RICOEUR FACE À MORTE: A ATITUDE AGNÓSTICA E AS SUAS RAMIFICAÇÕES NA OBRA PÓSTUMA *VIVANT JUSQU´À LA MORT*

Data de aceite: 01/02/2021

René Armand Dentz Junior
http://lattes.cnpq.br/9826499587126884

RESUMO: A obra póstuma *Vivant jusqu`à la mort* é composta por duas partes. A primeira contém dois documentos de arquivo: o primeiro intitulado "Até à morte. Do luto e da boa disposição" e o outro simplesmente "A morte". No primeiro, Ricœur reflete sobre o testemunho dado por Jorge Semprun da sua experiência do "sobreviver". Aí reflete-se a experiência pessoal do filósofo que acompanhou a sua esposa até à morte. "Exorcizar" o imaginário da morte é então uma forma de visar uma maneira de existir vivo e de "sobreviver" depois da morte do nosso ente querido. No segundo documento de arquivo, "A morte", desenvolvem-se especialmente duas linhas de reflexão sobre o imaginário da sobrevivência, no seio da abordagem "exorcista" invocada na primeira parte. E é nessas duas linhas para pensar o imaginário da sobrevivência – o desprendimento *perfeito* e o *imperfeito* – que se desenvolve o esforço ricœuriano visando uma difícil reconciliação entre o filosófico e o religioso ao pensar os seus limites respetivos, ou até a sua fronteira comum. Aquilo que aqui nos propomos fazer é elucidar esse esforço de reconciliação e colocar a questão da sua interpretação.

PALAVRAS-CHAVE: Morte, Agnosticismo, Deus sem Absoluto, Imperfeito, Fronteira.

RICOEUR IN THE FACE OF DEATH: THE AGNOSTIC ATTITUDE AND ITS RAMIFICATIONS IN THE POSTHUMOUS WORK "VIVANT JUSQU´À LA MORT"

ABSTRACT: The posthumous work "Vivant jusqu`à la mort" is composed of two parts. The first contains two archival documents: the first entitled "Until death. Mourning and good mood" and the other simply "Death". In the first, Ricœur reflects on the testimony given by Jorge Semprun of his experience of "surviving". This reflects the personal experience of the philosopher who accompanied his wife to death. "Exorcising" the imaginary of death is then a way of aiming at a way of existing alive and "surviving" after the death of our loved one. In the second archival document, "A death", two lines of reflection are developed on the imaginary of survival, within the targeted "exorcist" invoked in the first part. And it is in these two lines to think the imaginary of survival — the perfect and imperfect detachment — that the Ricurian effort is developed, aiming at a difficult reconciliation between the philosophical and the religious when thinking about their respective limits, or even their common border. What we propose to do here is to elucidate this reconciliation effort and ask the question of its interpretation.

KEYWORDS: Death; God without Absolute; Finitude; Narrative; Memory.

1 I INTRODUÇÃO

Aquilo que surge quando Hamlet se encontra face à morte, é uma questão. A formulação pode até mudar mas, quando o homem se encontra cara a cara com a morte, a disposição de questionamento é quase uma constante. E como poderia esse questionamento não se encontrar na articulação entre, por um lado, uma experiência íntima e pessoal de vida e, por outro, uma especulação sobre noções muito mais gerais, como o que está para além da morte, ou a própria morte – ou, ainda, a sobrevivência? Essa articulação convida-nos a refletir sobre o uso da vida, sobre as formas de viver ou, ainda, sobre a questão da fé religiosa. Foi isso o que se passou com Ricœur: a sua obra *Vivo até à Morte*[1], deixada inédita por causa do desaparecimento do filósofo e que, por isso, só foi publicada após a sua morte, é um testemunho, graças às suas numerosas sugestões de pensamento, de um questionamento vivo que se manteve presente até aos últimos momentos de sua vida.

Para entrar nessa questão, precisamos de, em primeiro lugar, recordar que Ricœur tinha em geral o cuidado de, na sua obra escrita, traçar uma clara linha de demarcação entre a sua obra filosófica e a sua convicção confessional. A obra ricœuriana contém vários textos meditando sobre a distinção entre a hermenêutica bíblica e a hermenêutica filosófica[2]. Contudo, nosso filósofo também sublinhava frequentemente o quão difícil e complexo é fixar essa fronteira[3]. Assim, a articulação entre o filosófico e o teológico acentua-se por volta dos anos 1990 e continua a ser feita até ao final da sua vida[4]. O desenvolvimento da questão dessa articulação não significa apenas o de considerações sobre a distinção e a independência dessas duas abordagens: pelo contrário, supõe também pensar as suas interseções, as quais definem limites ambíguos. Um dos temas de reflexão a propósitos dos quais Ricœur *experimenta* mais claramente esse duplo aspeto da articulação é o do ato de *filosofar*.

Em Ricœur esse ato está ligado a uma atitude *agnóstica*, como aparece claramente explicitado no prefácio de *Soi-même comme un autre*, publicado em 1990[5]. Pode-se considerar típica, no prefácio, a decisão de não integrar nesse livro (RICOEUR, 1990, p. 11) os dois últimos estudos das *Gifford Lectures* “Le soi mandaté” e “Le soi dans le miroir des écritures”, que tinham estado na base do livro. O pano de fundo dessa abordagem, o do rumor, do preconceito negativo que o atingira nos anos 1980, de ser um cripto-teólogo ou um filósofo cristão, terá sido uma das razões fulcrais na base dessa decisão. Tomando como exemplo a discussão com Bouchindhomme, Ricœur declara que “a fé no Deus da Bíblia não consta entre os pressupostos das minhas pesquisas filosóficas” e que se

1. Ricœur (2011). De ora em diante, referimo-nos a este livro como *VM*.
2.Veja-se Bühler e Frey, eds. (2011, pp. 7-12) e Gisel (2012, pp. 158-178).
3.Abel (2007).
4.Veja-se a “Note éditoriale” de Mongin em Ricœur (2006 [1994], p. 7-11), obra, *Lectures 3*, a que a partir de agora nos referimos como *L3*; Mongin (2003 [1994], pp. 200-2014) e Dosse (2017 [2008], caps. 51 e 52, pp. 507-530).
5. Ricœur (1996 [1990]. A partir de agora referimo-nos a este livro como *SA*.

encontra próximo da "'filosofia protestante' como filosofia sem absoluto" de Thévenaz[6]. O prefácio de *Soi-même comme un autre* reflete, sem dúvida, esse contexto[7].

Em ligação com a proximidade entre Ricœur e o pensamento de Pierre Thévenaz, encontramos, ao longo dos anos 1990, uma série de afirmações semelhantes àquela que acabamos de mencionar. Elas são o testemunho de uma atitude *agnóstica* que será resumida de forma breve no "Fragmento 0 (1)", um dos últimos escritos de Ricœur, e que viria a ser publicado em *Vivo até à morte.* Alguns desses fragmentos foram escritos, e depois postos de lado, desde 2004 até à morte do filósofo em 2005. Poderia parecer que esse fragmento não passaria de uma nota com pouca importância, se comparada com as grandes obras de Ricœur; porém, uma leitura atenta permite nele discernir uma retomada necessária e coerente do pensamento de Ricœur, face à questão da morte do si-mesmo. Esse curto texto poderia portanto ser lido como um dos últimos testemunhos de um pensamento, posto de lado para *nós, os leitores*. Assim, não poderá ele ser mesmo considerado como um convite a que se *releiam* as outras reflexões respeitantes à atitude agnóstica, e que se encontram nos textos dos anos 1990 e até *Vivo até à morte*?

Ler assim esse fragmento e "acompanhá-lo" com outros textos na nossa leitura é, forçosamente, proceder por conjeturas: com efeito, esses escritos póstumos, nos confins da filosofia, do testemunho e das notas pessoais, não foram editados pelo próprio Ricœur, o que deixa os leitores diante de numerosos questionamentos relativos àquilo em que se tornam os principais temas do pensamento ricœuriano nesses escritos inacabados. Nesse contexto de incerteza editorial, contentar-nos-emos, primeiro, em estabelecer a existência de alguns ecos, algumas ligações entre fragmentos cujo agrupamento é, no entanto, arbitrário. Será esse o ponto de partida da nossa reflexão.

Esses cruzamentos devem permitir trazer aqui à luz uma *filosofia sem absoluto* como pressuposto do pensamento do último Ricœur. Sobre essa base, ser-nos-á possível esclarecer o segundo documento de arquivo que citamos relacionando-o com a experiência do "sobreviver" em Semprun, bem como mostrar a influência de Whitehead e da *Process Theology* nas linhas de força do pensamento do último Ricœur sobre o imaginário da sobrevivência.

2 | A ATITUDE *AGNÓSTICA* EM RICŒUR. AS OBSERVAÇÕES SOBRE A ARTICULAÇÃO ENTRE O FILOSÓFICO E O TEOLÓGICO

No prefácio a *Soi-même comme un autre* Ricœur tem claramente o "cuidado" de "ter um discurso filosófico autônomo"; e, por outro lado, coloca entre parênteses as "convicções" que o fazem aderir à fé bíblica (RICOEUR, 1990, p.36). A autonomia do discurso filosófico, ligada a uma espécie de "ascetismo do argumento" leva a obra filosófica ricœuriana a

6. Bouchindhomme e Rochlitz (eds.) (1990).

7.A propósito de outro contexto, veja-se Vincent (2009, p. 263).

uma filosofia cuja “nomeação efetiva de Deus está ausente e na qual a questão de Deus, enquanto questão filosófica, permanece ela própria num estado de suspensão que podemos dizer ser agnóstico”(*Ibid*, p. 38). Esse “ascetismo” da autonomia do discurso filosófico equivale a colocar em prática a recusa de misturar os gêneros. A suspensão “agnóstica” não é uma atitude estática. Pelo contrário, contém em si uma oscilação interna emanando da relação com a fé bíblica. A articulação entre o filosófico e o teológico não é, assim, só determinada por causas exteriores, como o preconceito ou o debate mas, pelo contrário, provém também de uma justaposição que é intrinsecamente conflitual[8]. E o aspeto duplo – interior e exterior – dessa articulação também apresenta o esquema do polo “questão-resposta” ou “apelo-resposta” ao nível do discurso. O “cuidado” ricœuriano de manter um discurso autônomo revela serem difíceis e complexos os limites entre os dois registos, sendo a atitude agnóstica essencial ao íntimo do *filosofar*.

Tendo em conta o “cuidado” ricœuriano como colocação em prática da sua motivação de não misturar os gêneros, nota-se aí um esforço fiel para manter a sua palavra e Ricœur sublinha-o ao utilizar a palavra “promessa”(RICOEUR, 1995, p. 140)[9]. Ela atesta que o estilo filosófico ricœuriano nunca separa duas dimensões da condição humana, a da fala e a da ação (RICOEUR, 2007, p. 7). Esse estilo significa um ato de responsabilidade para manter o si-mesmo em todas as circunstâncias através da obra escrita. O carácter do engajamento está implicitamente compreendido no prefácio a *Soi-même comme un autre*.

Sendo assim, a correlação recíproca entre os dois esquemas “questão – resposta” e “apelo – resposta” está com certeza ligada a uma oscilação interna, verificada em *Réflexion faite*. Ela reporta-se, diz Ricœur, à “questão da relação conflitual-consensual entre a minha filosofia sem absoluta e a minha fé bíblica, a qual se sustenta mais em exegese do que em teologia” (RICOEUR, 1995b, p. 82)[10]. Essa relação conflitual-consensual apresenta um duplo aspeto: um é o da “minha filosofia sem absoluto” como metodologia ricœuriana. O possessivo “minha” é a afirmação do engajamento. O outro é o do apego à convicção resultando de “uma fé bíblica, a qual se sustenta mais em exegese que em teologia”. Por um lado, a relação conflitual entre a fé e a argumentação filosófica leva à autonomia do discurso filosófico. Por outro lado, a relação consensual reside no fato da própria investigação filosófica ser confirmada indiretamente pela fonte não filosófica, a qual é uma fé enraizada no nascimento e na cultura. Este último ponto leva-nos a abordar o pensamento especulativo: o gesto de investigação filosófica nos limites da razão encontra-se retomado numa reflexão da convicção sobre si-mesma, numa espécie de movimento interpretativo circular.

Aquilo que está implicado nas observações sobre a articulação entre o filosófico e o teológico é, primeiro, a dualidade da atitude agnóstica entre a autonomia do discurso filosófico, para evitar a confusão de gêneros, e a correlação recíproca entre dois discursos, a qual traz a relação conflitual-consensual ao fundo íntimo ricœuriano.

8.*L3*, p. 7.

9. Livro referido como *CC*.

10. Livro referido como *RF*.

Ao focar-se na observação de Pierre Thévenaz feita por Ricœur, a atitude *agnóstica* apoia-se na ideia de uma *filosofia sem absoluto*.

3 | A *FILOSOFIA SEM ABSOLUTO* DE PIERRE THÉVENAZ EM RICŒUR

Em Thévenaz, na via da busca de uma "filosofia protestante"[11] a "filosofia sem absoluto" não é uma filosofia ateia ou anti-cristã[12]. Ela consiste antes no encontro entre a razão filosófica e a "experiência-choque" do anúncio cristão. Nessa experiência-choque, a sabedoria humana é qualificada como sendo a da loucura perante Deus. Dessa maneira, inaugura-se uma reflexão filosófica que põe o homem a descoberto. Essa reflexão leva à conversão filosófica da razão absoluta, ligada a Deus, na razão humana perante Deus. A razão desabsolutizada e destotalizada, saindo do seu autismo, é "autônoma" em relação a Deus, uma vez que a meditação da experiência cristã mais não é que humana[13]. Ela tem a ver com a experiência cristã que torna possível a autonomia da filosofia. A *filosofia sem absoluto* é, portanto, a filosofia fora do autismo de uma razão *humana* perante Deus.

Através desse tema thévenaziano, a atitude agnóstica de Ricœur foi formulada no artigo "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz"[14]. Ricœur toma de Thévenaz a ideia de uma "filosofia responsável perante Deus" (RICOEUR, 2007, p. 246). É com a responsabilidade da inteligência que o filósofo deve responder, de acordo com uma polaridade de apelo e resposta, através do próprio ato filosófico.

Contudo, nesse mesmo artigo, que foi um prefácio a Thévenaz, Ricœur observa e interroga: "O crente confessa a sua responsabilidade de filósofo perante Deus; mas será que o filósofo sabe que está perante Deus?" (*Ibid*, p. 248). Em seguida, avança que "a questão que a filosofia de Pierre Thévenaz nos coloca é a de saber se uma filosofia protestante é somente uma filosofia redutora, iconoclasta" (*Ibid*, p. 259). A noção de limite e a de conversão ao para cá [*l'en deçà*] são assim formuladas por Ricœur. Ele conhecia bem a fraqueza argumentativa de Thévenaz, e que estava ligada à radicalidade do "perante Deus" que ele colocava. Essa fraqueza era a de saber em que medida o "perante Deus" ainda faz parte da reflexão filosófica. Assim, a questão de como o filósofo sabe estar "perante Deus". Com Ricœur, podemos perguntar-nos se "a conversão do divino à humanidade pode colocar a mesma dúvida se o 'perante Deus' não pertence à reflexão enquanto tal. Assim, o traço *agnóstico* ricœuriano encontra-se formulado pelas suas questões sobre o "perante Deus" de Thévenaz.

Essa preocupação, a qual perseguiu Ricœur durante muito tempo, reaparece tardiamente com um eco thévenaziano, no "Fragmento 0 (1)", um dos últimos escritos de Ricœur, publicado em *Vivo até à morte*:

11. Veja-se Thévenaz (1950, pp. 136-137) e Thévenaz (1960), livro a partir de agora designado como *CR*.
12. Veja-se Jervolino (2004, p. 183) e Jervolino (2011, p. 247).
13. *Ibid*., p. 169.
14. *L3*, pp. 246-247.

> Não sou um filósofo cristão, como afirma o boato que corre sobre o assunto, num sentido pejorativo, ou mesmo discriminatório. Sou, por um lado, um filósofo enquanto tal, até um filósofo sem absoluto, preocupado, dedicado e versado na antropologia filosófica (RICOEUR, 2007, p. 85).

A expressão "um filósofo sem absoluto" é a auto-designação de uma identidade conflitual que reúne as duas partes daquele que se apresenta como filósofo e como cristão, e que parece ser um dos motivos que lhe permitem escrever. Afirma não ser um "filósofo cristão" e contradiz essa qualificação, à qual nega qualquer pertinência. A sua refutação desse preconceito diz respeito a um conflito íntimo, e não a uma controvérsia particular. Por um lado, essa investigação é sustentada por uma atitude agnóstica tendo em conta a autonomia do discurso filosófico. Por outro lado, ela é sustentada pela motivação de dar razão da fé enquanto fonte não filosófica. A ideia de um "cristão de expressão filosófica" estabelece um limite à fonte não filosófica, a distinção entre o filósofo profissional e o cristão filosofante, explicitando assim a afirmação segundo a qual isto configuraria uma "situação esquizoide". Essa situação *humana* paradoxal na polaridade entre ser filósofo e ser cristão designa assim um conflito interno, primeiro de conflito, depois de contradição e, finalmente, de consentimento. A característica "dinâmica" é a relação dialógica e conflitual entre os dois polos que visam o esforço existencial, e o momento existencial que mobiliza a sua força motriz elabora especulativamente a sua adesão primordial à vida, às palavras, à morte de Jesus. A adesão suscita o cuidado de dar razão disso, de avançar o melhor argumento nas situações de confronto. No entanto, essa mobilização da competência filosófica não retira a liberdade de pensamento, nem a sua autonomia.

A autonomia do discurso filosófico coloca a ênfase na autossuficiência da pesquisa filosófica e da estruturação do próprio discurso. Os "sofrimentos" designam a dificuldade de reconciliação: o esforço por manter incessantemente a autonomia do discurso filosófico, sem o confundir com a fé bíblica, por vezes causa uma contradição. As "pequenas felicidades" significam talvez um estado de equilíbrio, de consentimento ao que existe. A fé bíblica independente é preservada do ato livre de filosofar mas, no entanto, essas duas esferas são mantidas em tensão. A expressão ricœuriana "filósofo sem absoluto" não indica apenas a afirmação da atitude agnóstica, ela situa-se também no outro polo da identidade conflitual do "cristão de expressão filosófica". Essa tensão conflitual íntima é o processo de abrir incessantemente uma via para a autossuficiência da pesquisa filosófica, confirmado indiretamente pela motivação de dar razão da fé bíblica. A expressão "sem absoluto" é um estado do ato inacabado do *filosofar* diante da fronteira.

A receção ricœuriana da obra de Pierre Thévenaz incarna-se na resistência existencial daquele que procura estar plenamente vivo até ao último momento[15]. A atitude *agnóstica* em Ricœur é, por assim dizer, revelada na relação que fabrica com uma forma de viver perante a necessidade da morte de si-mesmo[16]. Neste fragmento, e mediante o desvio

15. Yamada (2014).

16. A recepção da "filosofia sem absoluto" em Ricœur é, parece-nos, um desenvolvimento isolado ou um encontro

imposto pelo face-a-face com a morte, indica-se implicitamente uma ligação tão importante como aquela que pode existir entre a atitude agnóstica e a “antropologia filosófica”. A “filosofia sem absoluto” é a conversão da razão humana perante o Infinito. Ainda que Ricœur diferencie a atitude que se posiciona perante Deus daquela que se posiciona perante a morte, ele sugere que elas partilham um solo comum: a do pensamento humano *perante* o limite. O *perante* é o espaço mas também o momento da reflexão desenvolvida através da experiência do limite, reflexão que até pode incidir sobre o próprio conceito de limite. Aquilo que está envolvido nessas duas atitudes remete para questões que não pedem uma resposta plena, como é o caso das que se interrogam sobre Deus ou sobre a sobrevivência após a morte. Essas questões *sub-liminares* reenviam elas próprias, nos textos de Ricœur, para interrogações cujo domínio é confinado pela finitude humana. Assim, a experiência da fronteira orienta-nos para o pensamento do viver “bem” ou da realização da vida perante a morte. É sem dúvida porque a morte é então vista a partir do seu aspeto de concretude, a qual, por seu lado, também questiona o nosso concreto.

4 | A NECESSIDADE DA MORTE EM *LE VOLONTAIRE ET L’INVOLONTAIRE*

Esperando que a coerência entre a atitude *agnóstica* e a antropologia filosófica tenha ficado bem estabelecida, voltamo-nos agora para o tema da *finitude* humana em *Le volontaire et l’involontaire*, livro publicado em 1950[17]. Com efeito, o projeto inicial da poética da vontade assume implicitamente o seu sentido no quadro de uma *antropologia filosófica* que questiona os “confins do homem”[18] ao orientar o nosso olhar para o sujeito e para a *Transcendência*. As últimas palavras deste livro “querer não é criar” (RICOEUR, 2009, p. 605). não foram só premonitórias em relação ao abandono ulterior deste projeto. Elas eram também uma espécie de ascese da reflexão. Perante a necessidade da morte e a tristeza do finito, a vontade oscila na dialética entre a recusa e o consentimento. E essa oscilação percorre um caminho que leva, depois dos estádios do consentimento imperfeito e do consentimento hiperbólico, a um consentimento segundo a esperança. Esse consentimento chega a uma *liberdade meramente humana* em relação às ideias-limite (*Ibid*, p. 574). Foi chegando ao pressuposto dessa relação que se fez a receção ricœuriana de Thévenaz.

Os confins do homem são tematizados juntamente com a finitude *humana* e com a ideia da morte. E é o entrelaçamento entre esses dois últimos temas que seguramente constitui a unidade da primeira parte de *Vivo até à morte*: “Até à morte. Do luto e da boa disposição”.

---

contingente com “o homem por inteiro” que Thévenaz invoca: “O problema não é o do homem a braços com a sua fé e a sua razão, do homem perante a sua razão e a sua fé, e sendo capaz de arbitrar esse conflito. Ele é o do homem por inteiro, com a sua razão e a sua fé, crendo e raciocinando, perante Deus.” Thévenaz, “La situation du croyant philosophe” in *HR 1*, 243.

17. Ricœur (2009 [1950]). Livro doravante designado como *PV 1*.

18.“Uma filosofia do sujeito e uma filosofia da Transcendência, a qual, em última instância, é a filosofia dos confins do homem”. Ricœur, *PV 1*, p. 584. Veja-se também Ricœur (2013, p. 18).

Ricœur esclarece que a morte do outro introduz, de forma imperfeita, a nossa própria mortalidade. Ainda que parcialmente, é a isso que ela leva, através da tripla experiência do funeral, do cadáver e daquele que morre [*mourant*]. Sobretudo, na experiência de assistir a quem morre, a *agonia* não é, aos olhos de Ricœur, o fim, mas a luta pelo fim, em direção ao fim. Aquele que não é quem morre desempenha aqui um papel crucial: deve participar nessa experiência, ajudando o *moribundo* a lutar: deve assistir o morto, e não assistir à morte.

Estes temas, da recusa da morte antecipada e da participação na luta com o moribundo são retomados e aprofundados no texto "Até à morte. Do luto e da boa disposição" sobre o qual nos debruçaremos agora.

4.1 Ainda vivo. O moribundo e o agonizante em "Até à morte. Do luto e da boa disposição"

A meditação sobre a morte acaba por resultar numa hesitação entre dois polos. O primeiro caracteriza-se "pela necessidade e dificuldade de fazer o luto de um querer-existir depois da morte" (*Ibid,* p. 33). O segundo pela boa disposição juntamente com a graça esperada de existir vivente [*exister vivant*] até à morte. O cuidado de "existir vivente até à morte" reporta-se à vivência pessoal do filósofo, a qual ficou marcada pela doença degenerativa da sua esposa. A meditação sobre a morte pressupõe a necessidade e a dificuldade de "fazer o luto". Efetivamente, nota-se em Ricœur uma oscilação interna a propósito da aceitação da morte. Esse *trabalho de luto* incide sobre a tarefa mínima da reflexão filosófica: a clarificação conceitual que, quando reflete sobre o estatuto dos mortos, assume um "valor terapêutico". O esforço ricœuriano dedica-se a "exorcizar" a interrogação sobre o que será dos mortos e sobre o seu investimento afetivo. O questionamento filosófico é então exercitado a propósito da antecipação interiorizada da morte em si mesma como "agonia antecipada".

Ricœur introduz, em primeiro lugar, a distinção entre o "agonizante" e o "moribundo" para se livrar da antecipação interiorizada. É a partir do testemunho de Lucie Hacpille, médica de cuidados paliativos, que essa distinção se opera. De acordo com a médica, os doentes prestes a morrer não têm a percepção de si mesmos enquanto "moribundos", isto é, como quem vai morrer daí a pouco mas antes como "ainda vivos", ainda que mais não estejam que a alguns minutos do seu falecimento. Para o "agonizante", "ainda estar vivo" significa a emergência da mobilização dos recursos mais profundos da vida, que lhe permitem ainda se afirmar. Ela é, por assim dizer, o "Essencial" na trama do tempo da agonia. Esse "Essencial" que é, em certo sentido, o religioso, ou *o religioso em comum*, o qual transgride as limitações consubstanciais ao religioso confessional e confessado no limiar da morte. Por outras palavras, esse momento de mobilização é um momento de graça interior. Na entrevista que dá em *La critique et la conviction* esse momento é, aliás, designado como sendo o "fundamental". Ele remete para a aparição da "coragem de estar

vivo até à morte" quando a vida se escreve, face à morte, com um V maiúsculo. Contudo, pensar esse momento e a sua força, é também correr o risco de resvalar para a literatura sobre as experiências mística: por isso mesmo, é preciso saber simultaneamente dar mostras de alguma desconfiança, enquanto se acolhe a graça interior de um determinado morrer.

Ricœur analisa de seguida o "olhar" da "compaixão" daqueles que lutam juntamente com o agonizante e os que o acompanham até à morte (RICOEUR, 2007, p. 41). Esse "olhar" diferencia-se daquele que vê o agonizante como um moribundo que em breve deixará de viver. Não é também o do espectador que já se adianta à morte: esse "olhar" também vê o agonizante como "ainda vivo". Também ele faz um apelo aos recursos mais profundos da vida, como se fosse levado pela emergência do "Essencial" na sua vivência de ainda-vivente. A "compaixão" não significa aqui somente o "sofrer-com"mas também o "lutar-com" e o "acompanhamento" (*Ibid*). Ela torna possível a partilha de um movimento de transcendência íntima. Ricœur desenvolve, de forma bastante fina, o "acompanhamento" do "agonizante" como "amizade no morrer acompanhado" (*Ibid*) através da sua leitura de *L'écriture ou la vie* de Jorge Semprun (*Ibid*).

4.2 Amizade no morrer acompanhado. Dar e receber

Jorge Semprun testemunhou amiúde, na sua obra escrita, a experiência dos campos de concentração na qual acompanhou, por exemplo, a morte de Maurice Halbwachs no bloco dos agonizantes de Buchenwald em 1944. Descreve assim a agonia de Halbwachs: "Ele sorria, ao morrer, o seu olhar em mim, *fraternal*". E: "Eu tinha tomado a mão de Maurice Halbwachs, que não tinha tido força suficiente para abrir os olhos. Tinha só sentido uma resposta dos seus dedos, uma pressão ligeira: uma mensagem quase *imperceptível*" (*Ibid*, p. 28). Ricœur lê nesse texto um momento de "amizade no morrer acompanhado" mostrando os sinais mais frágeis e indeléveis do "dar-receber" (*Ibid*).

O "dar-receber" é um conceito criado por Peter Kemp[19] e retrabalhado em *Soi-même comme un autre*[20]em 1990. Kemp insiste no fato de que "quem está a morrer ainda se pode dar a si-mesmo aos outros e, assim, participa – 'até ao último momento' – na prática comum de dar e receber que faz a felicidade" (KEMP, 1987, p. 77). Ricœur desenvolve esse conceito no sentido de uma troca recíproca entre a "estima de si" que visa a vida boa e a "solicitude" por outrem. A ligação entre o si-mesmo e o outro é assim içada até à ideia de "insubstituabilidade". Essa ideia torna fundamentalmente equivalentes a estima do "outro como eu mesmo" e a estima do "si-mesmo como um outro". O "dar-receber" está ligado à "amizade mútua" que funda o desejo partilhado de viver-em-comum em *Soi-même comme un autre*.

19. Kemp (1987, p. 77). Livro doravante designado como *EM*.
20. *SA*, p. 313.

Na obra póstuma que aqui estamos a analisar, Ricœur aborda os últimos momentos partilhados entre o agonizante e quem o acompanha. Os seus “olhares” cruzam-se, numa relação de dignidade humana. Ao “olhar” da “compaixão” que vê o agonizante como ainda estando a viver, responde o “olhar” do agonizante, “fraternal”. Esse cruzamento opera uma “fusão entre a compreensão e a amizade”. A compreensão é aqui a simpatia para com o viver que se termina e o recurso que faz ao “Essencial”. A amizade ajuda o agonizante mas também a própria compreensão. A mensagem quase “impercetível” deixada por Halbwachs a Semprun é da ordem do não-narrativo[21]. E é também um testemunho do afloramento do “Essencial”.

4.3 Sobreviver e o valor terapêutico

Finalmente, Ricœur reflete sobre o testemunho dado por Jorge Semprun da sua experiência de “sobreviver”. No autor de origem espanhola, essa experiência equivale a escolher a vida contra a própria escrita, para poder, um dia, escrever e viver. Com efeito, Semprun teve de passar por um período de afasia, no quadro de uma estratégia de amnésia voluntária (*Ibid*, 236). Contudo, depois disso, esforçou-se por enfrentar a memória da morte através do interminável trabalho de ascese constituído pela escrita. A escrita permite desprender-se de si-mesmo enquanto se retoma a si-mesmo; ela é, ao mesmo tempo, uma forma de se tornar si-mesmo. Ricœur via nela o espaço de um acordo para a reconciliação ao serviço da memória da morte. Escrever também é uma maneira de reconhecer os outros: através da compaixão a escrita acolhe a perda dos próximos e transforma os seus traços de vida em memória. O trabalho da memória consiste em aceitar a morte dos próximos: é, portanto, um “trabalho de luto” que é também um percurso do “sobreviver”. Para ele, “sobreviver” é“um longo trajeto, no melhor dos casos do luto, isto é, da separação assumida do defunto que se afasta, se separa do vivente para que este sobreviva” (*Ibid*, p. 38). É essa convicção que dá a Ricœur a motivação profunda para escrever a primeira parte da sua obra póstuma, que incide sobre o “valor terapêutico”. A experiência pessoal do filósofo, que acompanhou a sua mulher até à morte, é aí refletida. “Exorcizar” o imaginário da morte torna-se então visar uma maneira de *continuar vivo* e *sobreviver* após a morte do ente querido. Por outras palavras, aquilo que é específico do percurso do *sobreviver* é deixar traços de vida aos outros sobreviventes. E esse ponto de vista, o de deixar traços de vida aos outros sobreviventes, é ainda expandido na segunda parte, intitulada “A morte”.

Gostaríamos de sublinhar os ecos consideráveis que existem entre a observação sempruniana relativa à “experiência da vida” e este percurso ricœuriano do “sobreviver”. Em Semprun, uma palavra espanhola, que não tem equivalente em francês, permite captar completamente a vida como experiência de si mesma, a *vivencia (Ibid)*. Traduzir essa palavra em francês obriga a recorrer a perífrases. A opção de traduzir esta palavra em francês escolhendo a palavra *vécu* [*vivido*] é aproximativa e contestável: orienta a compreensão desta noção para o passivo e o passado, ainda que, para Semprun, a “experiência da

21. Veja-se Porée (2013, p. 45).

vida", aquela que a vida faz de si-mesma, a experiência do si-mesmo enquanto vive a sua vida, reenvie sempre para algo de ativo e presente. A *vivencia* de Semprun "alimenta-se do passado para se projetar no futuro" (*Ibid*). Ora, a afirmação ricœuriana do "permanecer vivo até à morte" implica precisamente uma coincidência entre a experiência da vida, que "se alimenta do passado para se projetar no futuro" e o percurso do "sobreviver" que deixa traços de vida aos outros sobreviventes. O "permanecer vivo até..." é solidário de um "permanecer *sobrevivendo* até...", através do apelo da amizade no morrer do ente querido que está a ser acompanhado. A experiência do sobreviver descreve então um desvio, à maneira de uma perífrase.

5 I CONCLUSÃO

Em Ricœur, o último momento é captado sob o aspeto da vida, e não da mortalidade. A aparição da mobilização dos recursos mais profundos da vida, no projeto vital de ainda se afirmar, apela em nós à coragem de se estar vivo até à morte. No limiar da morte – ou, por outras palavras, à beira da finitude humana – a vontade de viver resiste à morte antecipada e anterior. A amizade mútua no morrer permite partilhar o desejo de viver-em-comum. Ela é, por assim dizer, o reconhecimento mútuo que atesta a inolvidável existência viva daquele que nos é próximo. Através dela, a vida que outrora existiu fica gravada e é transmitida como um traço, naquele que acompanhou o morrer.

Essa assistência não é uma denegação da separação da morte: a morte do ser amado é, de fato, qualificada por Ricœur como sendo um fim, aquilo que é irreparável. Para o filósofo, é a morte na segunda pessoa que ilustra verdadeiramente a morte como lei da espécie. O morto está ausente e desaparece; é definido como aquele que já não responde. A experiência da morte do outro como evento final indica a morte de qualquer coisa em mim, mas não a do outro em mim; e ela também não prefigura apenas a minha própria morte. Se o amor ainda se encontra no sobrevivente que sofre, é precisamente porque ainda permanece, quando o outro já partiu. Mesmo a morte daquele, por entre os outros, que me era mais precioso vai para lá de qualquer eco em mim. A morte do outro não nos dá, por si só, acesso à experiência antecipada da morte; ela apenas nos revela a sua necessidade empírica. A experiência antecipada é, por sua vez, a quase-experiência do evento de morrer.

Em suma, aquilo que se encontra em Ricœur é mais um pensamento apropriado para transformar a convicção pessoal que é a certeza do dever-morrer. Com efeito, para Ricœur, a morte permanece estranha – não se pode viver totalmente, nem ser totalmente refletida na vida ou através dela.

REFERÊNCIAS

Abel, O. (2007). Remarques sur l'articulation philosophie-théologique chez Paul Ricœur. *Transversalités, 101* (janvier-mars), 19-26.

Bouchindhomme, C. e Rochlitz, R. (1990). *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Paris: Cerf.

Dosse, F. (2017 [2008]). *Paul Ricœur. Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução de R. R. Lauxen, G. Marcelo, H. Barros e A. Bruzzone. São Paulo: Editora LiberArs.

Gisel, P. (2012). Du monde et des corps, et d'un travail des textes et des institutions. Paul Ricœur et la question du théologique. In P. Gisel *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements* (158-178). Paris: Cerf.

Hartshorne, C. (1941). *Man's Vision of God and the Logic of Theism*. Chicago and New York: Willet, Clark & Co.

Hartshorne, C. (1984). *Omnipotence and other Theological Mistakes*. Albany, NY: SUNY Press.

Hartshorne and Reese (Eds.) (1963).*Philosophers Speak of God*. Chicago: University of Chicago Press.

Jervolino, D. (2004). Entre Thévenaz et Ricœur: la "philosophie sans absolu". In P. Capelle, G. Hébert e M. D. Popelard (Eds.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch* (180-190). Paris: Cerf.

Jervolino, D. (1998). La poétique retrouvée de Paul Ricœur. In J. A. Barash e M. Delbraccio (Eds.), *La sagesse pratique. Autour de l'oeuvre de Paul Ricœur* (31-43). Amiens: Centre Régional de Documentation Pédagogique de l'Académie d'Amiens.

Jervolino, D. (2011). Pierre Thévenaz (1913-1955). La philosophie sans absolu d'un "croyant philosophe". In J. Greisch e G. Hébert (eds.) e P. Capelle-Dumont (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine, Anthologie, t. IV* (247-256). Paris: Cerf.

Jonas, H. (1994). *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive.* Trad. P. Ivernel, posf. C. Chalier. Paris: Rivages poche Petite Bibliothèque.

Kemp, P. (1987). Éthique et medicine. Paris: Tierce-Médecine.

Mongin, O. (2006 [1994]). Note éditoriale. In P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (7-11). Paris: Seuil (Points Essais). [*L3*]

Mongin, O. (2003 [1994]). *Paul Ricœur*. Paris: Seuil (Points Essais).

Parmentier, A. (1968). *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*. Thèse principale pour le doctorat ès-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris-Nanterre. Paris: Beauchesne.

Porée, J. (2013). Les limites du récit. Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, vol 4. no. 2, pp. 38-49.

Ricœur, P. (2013). Écrits et conférences: tome 3, l'anthropologie philosophique. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1995a). *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy. [*CC*]

Ricœur, P. (2006 [1994]).*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* . Paris: Seuil (Points Essais). [*L3*]

Ricœur, P. (2007).Le tragique et la promesse. In *Paul Ricœur philosophe de tous les dialogues*. Macromedia, CFRT.

Ricœur, P. (2009 [1950]). *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Seuil (Points Essais).

Ricœur, P. (1995b). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit.

Ricœur, P. (1996 [1990]).*Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil (Points Essais). [*SA*]

Ricœur, P. (2011). *Vivo até à Morte seguido de Fragmentos*. Prefácio de O. Abel, Posfácio de C. Goldenstein, tradução e notas de H. Barros e G. Marcelo. Lisboa: Edições 70. [*VM*]

Semprun, J. (1994). *L'écriture ou la vie*. Paris: Gallimard.

Thévenaz, P. (1956). *L'homme et sa raison. I Raison et conscience de soi*. Neuchâtel: Baconnière. [*HR*]

Thévenaz, P. (1960). *La condition de la raison philosophique*. Neuchâtel: Baconnière.

Thévenaz, P. (1950). L'affrontement de la philosophie et du christianisme. *Verbum Caro IV*, pp. 129-137.

Vincent, G. (2009). "Encore vivants", Exorciser l'imaginaire de la mort, selon Paul Ricœur". In D. Frey e K. Lehmkühler (Eds.). *Soins et spiritualités, Regards de practiciens et de théologiens* (227-268). Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.

CAPÍTULO 10

POESIA EM TEMPOS DE GUERRA

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 04/01/2021

Edson Munck Jr
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Estudos Literários pela Universidade Federal de Juiz de Fora
http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4238634U3

RESUMO: A produção poética da Segunda Geração Modernista da Literatura Brasileira lidou com as tensões do período entre as duas guerras mundiais do século XX. Na escrita literária nacional, destacam-se nomes como o de Murilo Mendes que, em face do caos que o contexto belicoso provocava, propõe, na companhia de outros escritores, um percurso de reflexão sobre as razões das violências em seu tempo. Considerando que a experiência poética, segundo compreende Octavio Paz, tem intrínseca relação com a experiência religiosa, quer-se empreender uma leitura de alguns poemas murilianos que trazem à tona a conjuntura aguerrida da primeira metade do século passado e se aproximam da temática do sagrado. Pelo fato de a palavra poética ser, nos termos de Paz, revelação da condição original do homem, pode-se relacionar a poesia que denuncia ou exemplifica a crise por que passa a humanidade no referido momento histórico a uma dinâmica espiritual humana de busca por sentido. O estudo de Murilo Marcondes de Moura sobre a poesia brasileira no contexto da Segunda Guerra Mundial serve de apoio para a análise de textos do poeta Murilo Mendes, os quais conjugam referências à guerra e ao sagrado, promovendo uma poética que promove o constante contato entre a finitude e a infinitude, humanizando a experiência que se torna em texto.
PALAVRAS-CHAVE: Poesia, Murilo Mendes, Guerra, Sagrado, Literatura Brasileira.

POETRY IN TIMES OF WAR

ABSTRACT: Poetry production during II World War in Brazilian literature is related to tensions between two conflicts in 20th century. National writers as the modernist poet Murilo Mendes, facing the struggles of war, offers a path of reflection on the reasons of such violence. Considering poetic experience in its close relation to religion as Octavio Paz suggests, some poems of Mendes are studied showing the war context in the first half of last century in approximation to sacred. Paz also defends that the word reveals original condition of human beings and, following this criteria, it is possible to connect poetry that exemplifies and denounces the crisis which humanity during the beginning of 1900ies, there is a dynamic quest for meaning. Murilo Marcondes de Moura studies on Brazilian poetry during II WW is the theoretical basis for analyzing Mendes' poems related to war and sacred, promoting a contact between finitude and infinity, humanizing the experience that becomes text.
KEYWORDS: Poetry, Murilo Mendes, War, Sacred, Brazilian Literature.

Em meio às tensões de um mundo que somatizava duas guerras mundiais em menos de cinquenta anos, exsurge um exercício poético que expõe e conserva a densidade das experiências históricas do ser humano em meio ao contexto belicoso do início do século XX. No Brasil, a literatura modernista, a partir de 1930, passa a se dedicar mais intensamente às questões universais, na busca de compreensão e de enfrentamento do caos que se instalara no cenário global. Dentre os autores brasileiros que se dedicam a esse viés de produção literária, encontra-se Murilo Mendes. A diversidade é uma das marcas da obra poética muriliana, contudo, sua poesia é, certamente, reveladora da condição humana e propositora de considerações sobre essa condição. Desse modo, quer-se propor um exercício de leitura de poemas murilianos que tematizam o contexto de guerra e apontam caminhos para a resistência humana através da afirmação da palavra poética.

Em sua obra *O mundo sitiado: a poesia brasileira e a Segunda Guerra Mundial*, Murilo Marcondes de Moura apresenta a possibilidade de a poesia desempenhar um papel diante do pavor que assombra o mundo e postula a tese de que a produção poética brasileira elaborou uma "resposta significativa" para o cenário caótico que se instaurou no globo (MOURA, 2016, p. 9). Carlos Drummond de Andrade, Cecília Meireles, Vinícius de Moraes, Jorge de Lima, Murilo Mendes, dentre outros, elaboraram poemas acerca da experiência de viver em tempos de guerra, capturando os efeitos do evento histórico sobre a consciência brasileira. Moura salienta que a guerra, por si, não constitui um tema literário eleito pelos escritores, antes, trata-se de uma "circunstância histórica em que os poetas foram constrangidos a atuar" e "é muito provável que inúmeros poetas nacionais e internacionais, entre 1914 e 1945, tenham se voltado para a tradição, interrogando como os poetas antepassados reagiram às guerras de seu tempo" no intuito, talvez, de buscarem um "repertório de imagens e de atitudes" a serem atualizadas (MOURA, 2016, p. 10).

Em virtude das questões conceituais que envolvem o que se poderia chamar de "poesia de guerra", Murilo Marcondes de Moura, apoiado em reflexões teóricas de Antoine Compagnon e Simon Featherstone, elege "poesia de circunstância" como recurso crítico para se referir à produção literária que se dá nos contextos de guerra, direta ou indiretamente, e, também, para indicar uma modalidade discursiva bastante frequente na tradição literária ocidental (MOURA, 2016, p. 11-12). O conceito "poesia de circunstância" provém de postulados de Johann Wolfgang von Goethe, o qual defendia que todos os poemas deveriam ser advindos de circunstância, uma vez que a ocasião e a matéria lhes seriam ofertadas pela realidade, permitindo, assim, o forjar de *Gelegenheitsgedichte*.[1]

Apresentando as considerações do crítico bósnio-croata Pedrag Matvejevich, Moura ressalta a necessidade de ler os poemas de circunstância segundo o "grau de dependência" que estes têm em relação à realidade. Desse modo, de acordo com os postulados de Matvejevich, a poesia pode ser classificada em três tipos: 1) aquela

1. A partir desse ideal, Manuel Bandeira executava sua produção poética, alegando que a circunstância era sempre "poetizável" (cf. MOURA, 2016, p. 13).

que acompanha cerimônias diversas, a poesia cerimonial; 2) aquela que se vincula a acontecimentos sociopolíticos ou históricos, a poesia engajada; e 3) aquela que trata de fatos subjetivos ou particulares, a poesia de circunstância no sentido de Goethe (MOURA, 2016, p. 14). O que se percebe pela abordagem de Matvejevich é uma crescente liberdade do poeta em relação aos fatos externos. Desse modo, diferencia-se a "poesia escrita *com vistas às* circunstâncias de uma outra escrita *em relação às* circunstâncias – a primeira depende primeiramente dos fatos externos; a segunda mantém com estes um vínculo mais autônomo" (MOURA, 2016, p. 15).

A poesia de circunstância é um sintoma do tempo histórico e das ressonâncias dele sobre os indivíduos que o experimentam. Desse modo, perceber as maneiras como os contextos diversos e plurais foram capturados esteticamente e tornados em poesia pode oferecer uma compreensão histórica abrangente dos eventos que marcaram a humanidade e, consequentemente, permitir o ampliar da compreensão dos eventos, conjugando o saber e o fazer histórico com o saber e o fazer literário. Em outras palavras, citados por Murilo Marcondes de Moura, Pierre Jean Jouve se refere a esse fenômeno como "a contração do tempo histórico no tempo pessoal" e Jean Starobinski diz que a "verdadeira poesia interioriza a história" (*apud* MOURA, 2016, p. 17-18).

Importa destacar que a consciência modernista ao lidar com a circunstância de guerra na produção poética não o faz de modo épico, antes, de maneira a deixar claro o cenário de horror, de desolação e de fracasso do ser humano no mundo. Dessa maneira, a expressão que se forja nos poemas é a de um sujeito que se atemoriza diante da guerra e ensaia reagir a ela com a afirmação de suas meras palavras, quiçá, recriando um mundo em seu gesto. Paul Celan dizia que "o poema não está fora do tempo. Ele pretende certamente o infinito, mas ele busca passar através do tempo – através, não acima" (*apud* MOURA, 2016, p. 20). A produção brasileira dessa poesia de circunstância no século XX carrega consigo a marca de tematizar a guerra a partir de um lugar periférico ao conflito. Todavia o pretenso distanciamento geográfico não se tornou um impeditivo para que a poética modernista expressasse o assombro e buscasse a criação daquilo que, segundo Drummond, é o "sentimento do mundo".

A poética da chamada segunda fase modernista brasileira elege temáticas universais para o desenvolvimento de sua produção. Dentre os temas acessados, estão os filosóficos, os espirituais e os religiosos. Esse interesse por assuntos de ordem espiritual e religiosa chama a atenção no contexto literário brasileiro, e Murilo Mendes é um de seus defensores.[2] Octavio Paz, ao comentar aspectos da revelação poética em *O arco e a lira*,

2. Em "O eterno nas letras brasileiras modernas", publicado em 1936, na revista *Lanterna* Verde, Murilo Mendes, afirma que o modernismo está intimamente ligado ao declínio religioso, pois "a arte moderna nasceu e desenvolveu-se sob o signo da revolta do homem contra Deus", maculando as produções culturais e o saber com um "relativismo" (MENDES, 1936, p. 44). A consciência moderna, para o autor, parece abolir aquilo que, no passado, foi considerado válido, julgando "que as ideias de seu tempo são as únicas verdadeiras" (MENDES, 1936, p. 44). Em contraposição ao materialismo histórico, propõe-se a tese de que os "valores eternos são valores que atravessarão todas as épocas e todos os regimes políticos", já que "os elementos místicos da alma humana não estão sujeitos ao tempo. Colocado no tempo, o homem tende continuamente a abstraí-lo" (MENDES, 1936, p. 44).

indica a existência do fascínio pelo divino no homem moderno, nomeando essa sensação como “nostalgia do homem moderno” (PAZ, 2012, p. 123). Segundo o crítico mexicano, a experiência poética e a experiência religiosa aproximam-se pelo fato de corresponderem ambas a um “salto mortal” em direção ao “outro que somos”, dado que são “revelação” (PAZ, 2012, p. 144). À semelhança do que se experimenta na religião, “o poeta chega à margem da linguagem. E essa margem se chama silêncio. (...) Um silêncio que é como um lago (...). E é preciso descer, ir ao fundo, silenciar, esperar. (...) A palavra poética surge após eras de seca (PAZ, 2012, p. 155). Desse modo, Paz recorda que a poesia é “revelação de nossa condição original”, e o poeta “revela o homem criando-o” (PAZ, 2012, p. 161-162).

Para Murilo Marcondes de Moura, a obra de Murilo Mendes é aquela, na literatura brasileira, em que mais se pode perceber a presença da Segunda Guerra Mundial, contabilizado cerca de sessenta poemas, o que corresponderia à metade dos poemas nacionais relativos ao tema (MOURA, 2016, p. 290). Convém destacar, no entanto, que a aparição da guerra se faz de maneira “oblíqua e metamorfoseada” na produção muriliana. O poema a seguir, extraído de *Tempo e eternidade*, ilustra a conjugação do contexto belicoso com o discurso apocalíptico presente na tradição cristã desde o primeiro século:

A Testemunha

O céu se retira como um livro que se enrola.
Um anjo blindado solta os sete pecados mortais.
Homens-cavalos galopam furiosamente nas ruas,
Homens ajoelham-se diante do sexo duma fêmea,
Outros diante dum ídolo de ouro e prata.
Poderosos refletores iluminam milhares de sovacos.
Quem passeia no mar, quem sonha no mar
Se o mar está tinto do sangue derramado das virgens.
Mil fanáticos fuzilam o coração de Jesus.
Chacais hienas e urtigas invadem a alma dos ditadores.

Crianças nascem nos tanks ao som de um clarim.
As cidades transbordam de famintos,
Famintos de comida e da palavra de consolo.

Poeta, cobre-te de cinzas, volta à inocência,
Impede que se derrame o cálice da ira de Deus,
Tu que és a testemunha sustenta o candelabro,
Monta o cavalo branco e reconstrói o altar
Onde se transforma pão e vinho,
Indica à turba as profecias que se hão de cumprir,
Revela aos presos olhando atrás das grades
Que o mundo será mudado pelo fogo do Espírito Santo,
Descerra os véus da Criação, mostra a face do Cristo.

(MENDES, 1994, p. 261-262)

Conforme se pode perceber no poema, Murilo Mendes traduz a linguagem do eterno para o seu tempo, promovendo o diálogo do discurso sobre o eterno, do texto bíblico com o contexto de guerra. A obra *Tempo e eternidade* ilustra magistralmente esse aspecto de sua produção poética apesar de não ser a única de sua produção poética que contenha tais exercícios. Basicamente, podem ser percebidos dois movimentos distintos no poema: as duas primeiras estrofes concentram-se na acumulação de imagens aludindo a um cenário caótico, e a última estrofe corresponde a um direcionamento do sujeito lírico ao poeta.

Ao longo dos versos, elabora-se uma série de imagens, formulando episódios que, desde o início, aludem ao *Apocalipse*. Mediante a comparação presente no primeiro verso, "O céu se retira como um livro que se enrola", tem-se a referência à consumação, à retirada da presente era, à semelhança de um livro se enrolando. Esse movimento de similitude desencadeia, nos versos subsequentes, a afluência de imagens que corroboram com a sugestão escatológica preliminar, posto que se tornam flagrantes no texto as alusões à imagética apocalíptica, tal como se pode verificar nos versos "Um anjo blindado solta os sete pecados mortais. / Homens-cavalos galopam furiosamente nas ruas" e "Se o mar está tinto do sangue derramado das virgens".

A partir das relações tecidas com o texto apocalíptico, o sujeito lírico exercita a elaboração de imagens que atualizam a mensagem do livro joanino, contextualizando-a com as ocorrências históricas da humanidade na primeira metade do século XX. Época de ascensão do nazi-fascismo, do entreguerras (1918-1939), da Grande Depressão, das tensões sociais, econômicas e políticas. No poema, a presença de alguns termos, tais como "blindado", "refletores", "fuzilam", "ditadores", "tanks", "clarins", "famintos", "presos", "grades", pode aludir a esse contexto tenso e belicoso que marcou o referido período histórico. Nesse momento da história humana, podem-se entrever o caos, os conflitos,

as tensões, a confusão, enfim, os desajustes entre os homens, elaborando um contexto marcado pela violência e pelo sangue ("Mil fanáticos fuzilam o coração de Jesus"), pela sede de poder ("Chacais hienas e urtigas invadem a alma dos ditadores"), pelas vítimas inocentes ("Crianças nascem nos tanks ao som de um clarim" e "As cidades transbordam de famintos").

Nota-se a recorrência de imagens violentas pelo uso de verbos como "galopam", "fuzilam", "invadem". O primeiro, presente no verso "Homens-cavalos galopam furiosamente nas ruas", ainda tem reforçado seu caráter impetuoso pela presença do advérbio modal que o acompanha, "furiosamente", e pela referência que o sujeito da oração pode fazer aos centauros, da mitologia grega, conhecidos por seu ímpeto pugnaz. O segundo verbo, encontrado no verso "Mil fanáticos fuzilam o coração de Jesus", recupera a cena da morte de Cristo, deslocando-a para o contexto de utilização das armas de fogo, aludindo ao fuzilamento que é uma modalidade de pena de morte comum nos tempos de guerra. A violência da cena é construída mediante uma hipérbole, pelo uso do numeral "mil", de uma aliteração do [f] inicial de "fanáticos" e "fuzilam" e do alvo pretendido, o "coração", indicando a brutalidade do gesto atroz que seria a morte do Nazareno. Por fim, o terceiro verbo, "invadem", completa essa conjuntura, pois, no verso "Chacais hienas e urtigas invadem a alma dos ditadores", verifica-se a construção de uma imagem incômoda, marcada pela invasão de "chacais" e "hienas", carnívoros de hábitos noturnos que se alimentam, preferencialmente, de carcaças, e de "urtigas", plantas provocadoras de ardor em contato com a pele. Utilizando esses sujeitos, sem a presença de vírgulas ou de conjunções, sinalizando o acúmulo ininterrupto, destaca-se o caráter impertinente e impenitente da "alma dos ditadores", agenciadores de violências no contexto a que se pode referir o poema.

A condição humana está problematizada nos versos de "A Testemunha" e, exemplificando-se essa problematização, encontra-se nos versos "Homens ajoelham-se diante do sexo duma fêmea, / Outros diante dum ídolo de ouro e prata" a denúncia das facetas do desejo humano. A escolha do verbo pronominal "ajoelhar-se", pelo poeta, parece sugerir veneração ao "sexo duma fêmea" e ao "ídolo de ouro e prata", elaborando duas imagens da idolatria que os homens nutrem; ademais, pode-se ler, no segundo movimento de genufletir, uma referência às riquezas, simbolizadas genericamente nos termos "ouro e prata". Essa cena se opõe ao que se pode ver nos versos "As cidades transbordam de famintos, / Famintos de comida e da palavra de consolo", porquanto se demarca a existência de desigualdades que fazem uns venerarem a abundância, enquanto outros experimentam a escassez.

Nos treze primeiros versos do poema, o sujeito lírico se dedica a, mediante a parataxe, coordenar as imagens várias, em uma sucessão que as justapõe de modo a revelar um contexto denso de terror, violência, desigualdade, incômodo. Após esses versos, desponta no poema uma dicção distinta. Através do apelo que se torna evidente pelo uso do vocativo ("Poeta") e dos verbos imperativos na última estrofe ("cobre-te", "Impede", "volta",

“sustenta”, “Monta”, “reconstrói”, “Indica”, “Revela”, “Descerra” e “mostra”), ocorre um direcionamento da voz lírica ao “Poeta”, sugerindo-lhe atitudes a serem tomadas, nesses tempos referidos, desde o início do poema. A sugestão inicial que se faz ao interlocutor é a de cobrir-se de cinzas, sinal de arrependimento na cultura judaica, uma vez que “o cálice da ira de Deus”[3], “o candelabro”[4] e “o cavalo branco”[5], imagens apocalíticas que têm relação estreita com o Poeta e com Cristo em suas figurações no *Apocalipse* de João, são iminentes. Assim, pode-se verificar no poema uma identificação do poeta com Cristo e vice-versa. O sujeito lírico constrói referências que, ambiguamente, podem se referir a Jesus ou ao poeta.

Cabe, ainda, ressaltar que o poema traz a imagem da testemunha, participante dos momentos apocalípticos decisivos. Pode-se ler nessa abordagem outra referência ao *Apocalipse*, no qual se inserem as chamadas duas testemunhas[6], que despontam no livro como anunciadoras da Palavra divina em um tempo marcado pelo caos e pela perseguição intensos.

Por fim, o apelo final presente no último verso, “Descerra os véus da Criação, mostra a face do Cristo”, conjuga o início e o fim, o *Gênesis* e o *Apocalipse*, conciliando os aparentes contrários. À voz do sujeito lírico parecem estar, na face do Cristo, os “véus da Criação”, desse modo, seria por meio da revelação dele que se restaurariam todas as coisas. Octavio Paz diz que “A nostalgia da vida anterior é pressentimento da vida futura” (PAZ, 2012, p. 143). O desejo de o sujeito lírico, percorrendo o caos do seu tempo, reencontrar a ordem da criação, a Palavra criadora de Deus que dá forma e organização ao mundo, transparece no excerto final do poema, convocando a figura de Cristo, como o Poeta responsável pela conciliação dos antípodas, a ressurgir após sua vitimização pelo fuzilamento dos “Mil fanáticos”. A alusão ao rito da eucaristia no trecho “reconstrói o altar / Onde se transforma pão e vinho”, a referência à pregação e ao ensino do Messias em “Indica à turba as profecias que se hão de cumprir”, o caráter libertador do ministério de Cristo que se pode perceber em “Revela aos presos olhando atrás das grades / Que o mundo será mudado pelo fogo do Espírito Santo” são etapas que, experimentadas entre os homens, restabeleceriam os vínculos fraturados ao longo do tempo entre a humanidade e o Criador. Em tempo, convém notar que, em “A Testemunha”, o poeta deixa evidente a configuração trinitária do Deus cristão, indicando a presença do Pai, do Filho e do Espírito Santo, também ela como testemunho da eternidade em meio aos homens.

---

3. Conforme *Apocalipse* 16.
4. No contexto de *Apocalipse*, o candelabro pode ser compreendido como a presença de Deus, prometida por Jesus Cristo aos seus discípulos até a consumação dos séculos (conforme *Mateus* 28, 20).
5. Os teólogos cristãos tendem a interpretar a passagem de *Apocalipse* 6,1-2, onde se encontra a referência ao cavalo branco, como uma alusão ao próprio Cristo, tendo a sua mensagem comunicada a todas as nações. Essa compreensão se deriva, também, da referência que há, em *Apocalipse* 19,11-21, a Cristo figurando como um cavaleiro montado sobre um cavalo branco.
6. Conforme *Apocalipse* 11,3-14.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

MENDES, Murilo. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

______. O eterno nas letras brasileiras modernas. In: **Lanterna Verde**. Rio de Janeiro, n. 4. p. 43-48, nov. 1936.

MOURA, Murilo Marcondes de. **O mundo sitiado**: a poesia brasileira e a Segunda Guerra Mundial. São Paulo: Editora 34, 2016.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CAPÍTULO 11

PRINCÍPIO-REALIDADE E PRINCÍPIO-MISERICÓRDIA COMO MÉTODO TEOLÓGICO

Data de aceite: 01/02/2021

Matheus da Silva Bernardes
PUC-Chile, Santiago do Chile, Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo/ SP, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte/ MG. Professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas, Campinas/ SP. Grupo de pesquisa "Teologia e Pastoral" da FAJE e "Teologia e Inteligência Senciente" da PUC-SP
http://lattes.cnpq.br/3547562423759912

RESUMO: Talvez um dos maiores desafios que as "Teologias da Libertação" tenham na atualidade seja a formulação de um método que as una. Já não é possível falar somente de "Teologia da Libertação", mas de "Teologias da Libertação" uma vez que se verifica o fortalecimento dos discursos teológicos feminista, afro, indígena, sobre a diversidade afetivo-sexual, entre outros. Contudo, essa riqueza de discursos e enfoques não faria com que a libertação, categoria central para esta Teologia feita desde o Sul, se perca? Não se deve esquecer que a Conferência de Medellín, cujo cinquentenário foi celebrado em 2018, equipara libertação a salvação (Justiça, n. 04) e, com isso, resgata a realidade de que o dom de Deus oferecido à humanidade em Jesus de Nazaré não se realiza somente no fim dos tempos, mas já pode ser vivido na história. O presente trabalho pretende refletir sobre o método teológico de J. Sobrino, na perspectiva do princípio-realidade e do princípio-misericórdia, e apresentar horizontes para o quefazer teológico em uma América Latina dilacerada por discursos fundamentalistas, ferida por uma guerra cultural contra as chamadas minorias da sociedade e despedaçada por ver tantas filhas e filhos seus morrer lentamente, todos os dias, sob a miséria que não retrocede. O trabalho foi apresentado no encontro anual da SOTER de 2019 e se encontra publicado em seus anais.

PALAVRAS-CHAVE: Epistemologia, Método, Teologia da Libertação, J. Sobrino, Princípio-misericórdia.

PRINCIPLE-REALITY AND PRINCIPLE-MERCY AS TEOLOGICAL METHOD

ABSTRACT: Maybe the highest challenge the "Theologies of Liberation" must face nowadays is the formulation of a method that unites them. It is not possible to speak about only one "Theology of Liberation", but "Theologies of Liberation", in plural, once the feminists, afro, indigenous and diversity of affectivity and sexuality speeches grow stronger. However, could not this richness of speeches and approaches take away the liberation, central category of Theology made from the South? What cannot be forgotten is the statement made by the Conference of Medellin: liberation also means salvation (Justice, n. 04); the fiftieth anniversary of this conference was celebrated last year (2018). It stresses that the gift given by God to humanity in Jesus of Nazareth will not be just fulfilled in the end of days but may be lived in the history. This present paper intends to reflect on J. Sobrino's theological method, especially from the perspective of the principle-reality and the principle-mercy, and to present

horizons to the theological making in a Latin America torn apart by fundamentalists speeches, wounded by a cultural war against the so-called social minorities and shattered of watching everyday her children slowly dying because of a misery that never goes back. This paper was presented at the annual meeting of SOTER, in 2018, and was published in its annales.
KEYWORDS: Epistemology, Method, Theology of Liberation, J. Sobrino, Principle- mercy.

1 I INTRODUÇÃO

Apresentar em poucas páginas o complexo cenário do século XXI latino-americano seria pretensão muito grande. Contudo, é possível retomar a afirmação dos Padres da Conferência de Medelín, que no ano passado (2018) completou 50 anos:

> *A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso. (...) Nesta transformação, por trás da qual se anuncia o desejo de passar do conjunto de condições menos humanas para a totalidade de condições plenamente humanas e de integrar toda a escala de valores temporais na visão global da fé cristã, tomamos consciência da vocação original da América Latina: vocação de unir em uma síntese nova e genial o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal, o que outros nos legaram e nossa própria originalidade.* (Introdução, n. 04a e 07)

A transformação, ou até se pode dizer as transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas ainda marcam profundamente a vida do subcontinente. Entretanto, há uma realidade que marca ainda mais os homens e mulheres latino-americanos, como mostraram os Padres da Conferência de Puebla, que completa neste ano (2019) 40 anos:

> *Comprovamos, pois, como o mais devastador e humilhante flagelo a situação de pobreza desumana em que vivem milhões de latino-americanos e que se exprime, por exemplo, em mortalidade infantil, em falta de moradia adequada, em problemas de saúde, salários de fome, desemprego e subemprego, desnutrição, instabilidade no trabalho, migrações maciças, forçadas e sem proteção.* (n. 89)

Ambas as afirmações são atuais e revelam a visão profética desses eventos eclesiais, mesmo tendo se passado anos deles. Naquele contexto, a Teologia latino-americana da Libertação floresceu não só nas faculdades de Teologia, mas, e sobretudo, na práxis libertadora das comunidades eclesiais.

Os esforços dos teólogos da Libertação se concentraram justamente em acentuar o componente histórico da salvação – a libertação dos pobres –, especialmente mediante a recuperação da Boa Nova do Reino de Deus anunciada por Jesus de Nazaré. Dentre esses esforços, vale destacar o trabalho de J. Sobrino, teólogo espanhol, porém radicado em El Salvador e, portanto, membro da tradição teológica latino-americana.

Poder-se-ia estudar a obra de J. Sobrino única e exclusivamente a partir da perspectiva cristológica – possivelmente, ele seja um dos maiores cristólogos da Libertação.

Entretanto, como o próprio autor indica em suas obras mais tardias, o que está em jogo não é somente uma reflexão cristológica, mas um como se faz a reflexão cristológica e, por conseguinte, a própria reflexão teológica.

Daí, a importância do método teológico de J. Sobrino, principalmente o princípio-misericórdia que orienta seus textos desde "Cristología desde América Latina", publicado por primeira vez em 1976, até a maturidade de "La fe en Jesucristo – ensayo desde las víctimas", publicado em 1999 como segunda e última parte de seu estudo sistemático sobre a história de Jesus de Nazaré.

A determinação do "fato maior", a irrupção dos pobres como pré-compreensão teológica, é decisiva (SOBRINO, 1994, p. 51) e nasce do princípio-realidade, como o autor o apresenta tardiamente em seus escritos (*Idem*, 1999, p. 501). Esse princípio tem clara relação com o pensamento de I. Ellacuría, com quem J. Sobrino conviveu e só não partilhou seu destino de mártir em novembro de 1989 por estar em viagem fora de El Salvador, e com a Filosofia realista de X. Zubiri. A realidade dos pobres não podia mais permanecer escondida ou como J. Sobrino insiste, citando a São Paulo, a verdade já não podia mais ser ocultada pela injustiça (Rm 1,18).

Não seria possível unir princípio-realidade, que permitiu e ainda permite a determinação do "fato maior", e princípio-misericórdia, que deixa muito clara a *re-ação* de Deus diante do mundo sofredor ou dos povos crucificados, nas palavras de I. Ellacuría? Essa junção não poderia ser um método que oriente a reflexão das "Teologias da Libertação"?

2 | O PRIMADO DA REALIDADE (O PRINCÍPIO-REALIDADE)

Desde seu início cronológico, a Teologia latino-americana da Libertação contempla a realidade, principalmente a realidade de pobreza e exclusão, e a eleva a categoria teológica. O caminho para essa *teo-logização* da realidade se dá ora mais (I. Ellacuría e C. Boff), ora menos consciente (G. Gutiérrez, J. L. Segundo, L. Boff). Contudo, a pergunta que perpassa o quefazer teológico latino-americano é qual âmbito da realidade deve ser inteligido pela Teologia (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 99). Além do mais, não se pode deixar de lado a pergunta pelo conhecimento da realidade – é possível conhecê-la ou não?

É sabido que para os autores da Teologia da Libertação a práxis tem primazia sobre a teoria. Porém, a forma como I. Ellacuría e J. Sobrino trabalham a relação práxis-teoria não pode ser compreendida dentro de um horizonte dualista, como permanece ainda que residualmente em alguns autores (C. Boff), mas a partir da perspectiva unitária da Filosofia realista de X. Zubiri.

O centro dessa Filosofia está na apreensão da realidade pela inteligência senciente – não há espaço para dois momentos cognitivos, o primeiro dos sentidos e o segundo da razão, como se pode verificar na tradição aristotélico-tomista. O ato de intelecção é unitário, acontece em um único momento. Retomando a relação práxis-teoria, esta não se

dá em um momento separado daquela; a teoria brota da práxis e não ao contrário, como tradicionalmente se apresenta.

Para se conhecer a realidade, ou mais precisamente em termos zubirianos para se apreender a realidade é preciso se comprometer com ela, querer decididamente transformá-la. Nesse sentido, a tarefa fundamental da Teologia, segundo as ideias de I. Ellacuría, é conhecer a realidade (momento noético), perceber a responsabilidade que a própria Teologia tem para com ela (momento ético) e, sobretudo, assumir essa responsabilidade (momento práxico).

> *Se conoce la realidad cuando además de hacerse cargo de ella (momento noético) y de cagar con ella (momento ético), uno se encarga de ella (momento práxico).* (SOBRINO, 1989, p. 292)

A práxis, portanto, não é entendida como momento segundo de uma teoria, mas como berço da teoria. A práxis libertadora não nasce a partir uma análise da realidade, mas nasce da própria realidade dos pobres e daqueles que sofrem e clamam por justiça. O quefazer teológico não pode ser entendido fora do horizonte práxico, como se fosse somente expressão do compromisso social e político do teólogo.

Essa reflexão se torna ainda mais clara quando J. Sobrino acrescenta um quarto momento à apreensão da realidade: ser levado pela realidade (*dejarse cargar por la realidad*). Trata-se de descobrir que nos mais pobres e excluídos, no povo crucificado há graça que oferece ao teólogo um novo olhar para ver, novas mãos para trabalhar, costas para suportar e carregar o peso da cruz, mas sobretudo para ter "esperança contra toda esperança" nas palavras de Paulo aos romanos (SOBRINO, 2008, p. 18-19).

Logo, se deve remarcar que a realidade tomou a palavra e é preciso deixá-la falar. O "fato maior", a irrupção dos pobres, tomou a palavra nas décadas de 70 e 80 do século passado, quando a Teologia latino-americana da Libertação florescia, especialmente nas comunidades eclesiais de base. Lá onde houve compromisso com a libertação dos mais pobres, lá onde o clamor por justiça não foi visto exteriormente, mas houve uma apropriação desse clamor de outros como próprio, lá onde a visão do teólogo se tornou mais rica porque passou a enxergar também com os olhos de tantos e tantas sofredores, lá se fez Teologia.

Pode-se dizer, contudo, que o mesmo vale para a atualidade: lá onde há compromisso com as mulheres que são massacradas, com os povos originários que perdem seus direitos, com jovens negros e pardos que são dizimados, onde a população LGBTQIA+ é excluída do convívio social, lá onde se clama por vida contra morte e violência, lá onde o olhar não se deixa estreitar, mas se enriquece pelo pluralismo e diversidade, lá se faz Teologia.

3 I A *RE*-AÇÃO DIANTE DA REALIDADE (O PRINCÍPIO-MISERICÓRDIA)

Ainda que a tendência prevaleça em muitos autores, não é possível fazer Teologia somente a partir da positividade da realidade. A negatividade está presente e deve ser

levada a sério. Por outro lado, também seria um erro estrutural grave fazer Teologia única e exclusivamente a partir da positividade do Reino de Deus proclamado e vivido por Jesus de Nazaré e deixar de lado a negatividade do anti-Reino que conduziu o próprio Jesus a uma morte violenta (SOBRINO, 1994, p. 51).

Trata-se de um negar a negatividade para que o Reino surja onde o anti-Reino duela contra ele (*Idem*, 1996, p. 241). Essa negação da negatividade se torna central na revelação de Deus, especialmente mediante a estrutura *re-acional* da misericórdia. O próprio Deus é descrito como aquele que é movido pela misericórdia; Jesus fez milagres movido pela misericórdia; o ser humano cabal é aquele que é movido pela misericórdia. Ainda que não seja o único conteúdo da revelação, a misericórdia é absolutamente necessária para a revelação (ou em palavras do capítulo 25 de Evangelho segundo Mateus, absolutamente suficiente). O caráter próprio da misericórdia é sua primariedade e sua ultimidade, isto é, a *re-ação* diante do sofrimento alheio não tem outra razão de ser que sua existência (*Idem*, 1994, p. 66).

Segundo essa concepção, o quefazer teológico não pode ser compreendido à margem da *re-ação* de Deus diante do mundo sofredor. A teoria teológica, seguindo a reflexão de I. Ellacuría, é verdadeira práxis teologal, uma vez que pretende remarcar a afinidade entre a *re-ação* divina e a *re-ação* humana e cristã para com o sofrimento alheio (AQUINO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 94-95).

Toda atividade teológica deve estar imbuída de misericórdia; *intellectus* e misericórdia não podem ser vistos como dimensões paralelas ou alheios um ao outro. A finalidade da reflexão teológica não é outra que a erradicação do sofrimento e da miséria do mundo (SOBRINO, *op. cit.*, p. 69). Seria novamente um erro estrutural da própria Teologia concebê-la como reflexão a partir de verdades sobre Deus e não a partir da verdade de Deus que se entregou à humanidade em Jesus de Nazaré.

A Teologia não deve se contentar – ainda que também o tenha que fazer – somente com a *fides quae*; pertence ao trabalho teológico remarcar a *fides qua*, isto é a entrega do ser humano a Deus para a realização de sua vontade. E essa não outra é que a salvação do pobre, que descer da cruz o povo crucificado. Deus se entregou à humanidade em Jesus de Nazaré e todo homem e mulher são chamados a se entregar a Deus nele.

Pensar a Teologia a partir da *re-ação* faz com que ela seja histórica e relevante. Isso que foi experimentado pela Teologia latino-americana da Libertação em seus primeiros anos, permanece, contudo, como desafio hoje para as novas “Teologias da Libertação”. Um discurso teológico relevante na atualidade não pode versar somente sobre “verdades reveladas”, deixando de lado que a revelação se deu mediante o devir histórico de Deus – o anúncio de seu Reino levado a cabo por Jesus.

Anunciar o Reino, sobretudo negando a negatividade do anti-Reino, é desafio para a Teologia em um mundo marcado pela violência sistêmica e pela idolatria do mercado e do capital. É, portanto, mister preservar a estrutura *rea-acional*, como se mencionou, da

misericórdia dentro do quefazer teológico da atualidade. O teólogo da Libertação não pode se dar por contente enquanto exclusão, miséria, pobreza, violência e morte prevalecem neste mundo; o teólogo da Libertação, em sua intelecção da realidade e da revelação, dá sua voz àqueles que não têm voz, aprende a amar aqueles que ninguém ama e, até, chega a dar sua vida para que os sofredores tenham vida (*Idem*, 1996, p. 124-128).

4 I CONCLUSÃO: A CONVERSÃO DA TEOLOGIA (*INTELLECTUS AMORIS*)

Fazer Teologia cristã em pleno século XXI é um desafio hercúleo: por um lado, o mundo sofredor ainda está aí, por outro, parecera que o divórcio entre Teologia e Espiritualidade, entre Teologia e Pastoral (práxis eclesial) nunca foi maior. Como superar essas dificuldades e apresentar uma Teologia que tenha algo a dizer ao ser humano do século XXI, especialmente ao ser humano pobre, excluído, abandonado, vítima de perseguição e violência e, não poucas vezes, morto por um *necropoder* avassalador, nas palavras de A. Mbembe?

O que se apresentou acima, fazer Teologia a partir do princípio-realidade e o princípio-misericórdia, se mostra como caminho razoável, possível e adequado à realidade atual da América Latina. A opção, ainda que humana, do quefazer teológico a partir do mundo sofredor se mostra como caminho de conversão e transformação; uma vez feita a opção, é possível descobrir, dentro do círculo hermenêutico, que se trata da mesma opção da Escritura. Trata-se de uma pré-compreensão para toda Teologia que permite ler os textos bíblicos, mas também os "textos da realidade".

Além do mais, a intelecção da *re-ação* diante do mundo sofredor, o *intellectus misericordiae*, é extremamente coerente com a Revelação e indica que a finalidade da Teologia, sobretudo da Teologia latino-americana da Libertação, é práxica; a Teologia não quer outra coisa se não cumprir a vontade de Deus, que seu Reino irrompa neste mundo.

Uma aproximação equivocada da práxis libertadora seria afirmar que ela pretende controlar a Deus. É justamente o contrário: o que impulsiona a práxis libertadora é a totalidade de Deus, revelada em Jesus de Nazaré, que é sempre maior que toda Teologia e sua manifestação na história (seu Reino) que também escapa a toda concepção *a priori*.

Nesse sentido, a Teologia não é entendida, em primeiro lugar, como o clássico *intellectus fidei* ou como a formulação mais recente de J. Moltmann *intellectus spei*. A Teologia é, ainda que não exclusivamente, *intellectus amoris*. Seu quefazer tem o foco na ação amorosa de Deus e sua vontade de salvação e libertação, especialmente dos sofredores. Sem entrar em matizações da crítica que C. Boff fez a J. Sobrino, especialmente a partir de sua afirmação que a grande novidade da Teologia latino-americana da Libertação não está tanto em seus conteúdos, mas em seu método e sua auto compreensão como *intellectus amoris*, como já foi citado, o que está em jogo é a superação de uma epistemologia idealista-conceptualista (dualista) por uma epistemologia realista-senciente-práxica (unitária) (AQUINO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 99).

É fundamental assumir os clamores de justiça dos excluídos da América Latina do século XXI – a Teologia não pode se calar diante do feminicídio, da coerção de direitos dos povos originários e da exploração indiscriminada dos recursos naturais, da permanente condena à marginalização de afro-descentes e pardos, da negação de cidadania da população LGBTQIA+, entre outros tantos; a Teologia não pode se silenciar diante da guerra cultural imposta pelos poderosos aos mais fragilizados; a Teologia deve renovar novamente sua vocação profética para denunciar os abusos cometidos contra os mais pobres.

Entretanto, é preciso que todos esses discursos se unam em um mesmo método que os torne conhecidos e reconhecidos como discurso de uma práxis libertadora, isto é, como Teologia da Libertação. A junção do princípio-realidade e do princípio-misericórdia pode ser um caminho epistemológico para as “Teologias da Libertação” do século XXI e propiciar a todas elas a relevância histórica almejada.

AUTORIZAÇÃO/ RECONHECIMENTO

Ao submeter o trabalho, o autor torna-se responsável por todo o conteúdo da obra.

REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco. **Teoria teológica – Práxis teologal**. 1ª edição. São Paulo: Paulinas, 2012.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla**. 1ª edição. São Paulo: Paulinas, 1979.

SOBRINO, Jon. **Cristología desde América Latina** (esbozo). 2ª edición. México DF: Ediciones CRT, 1977.

SOBRINO, Jon. *Como fazer Teologia*. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v.21, n. 55, p. 285-303, set/ dez 1989.

SOBRINO, J. **O princípio misericórdia – descer da cruz os povos crucificados**. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. **La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas**. 1ª edición. San Salvador: UCA Editores, 1999.

SOBRINO, Jon. **Fora dos pobres não há salvação**. 1ª edição. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAPÍTULO 12

SAÚDE E ESPIRITUALIDADE VOLTADAS PARA OS CUIDADOS DAS PESSOAS LGBTI+

Data de aceite: 01/02/2021
Data de submissão: 16/11/2020

Maria Cristina Silva Furtado
UFRJ/Macaé, GEPESaúde
Macaé, Rio de Janeiro
http://lattes.cnpq.br/0042075839821894

RESUMO: A violência contra as pessoas LGBTI+ ocorre, no Brasil, em todos os seguimentos da sociedade, inclusive onde é primordial tod*e*s[1] serem acolhid*e*s e cuidad*e*s: na esfera religiosa e na saúde. A falta de políticas públicas e de programas na formação de profissionais de saúde voltad*e*s a este grupo, unida a uma fragmentada compreensão fundamentalista bíblica, têm fomentado o preconceito e a discriminação a estas pessoas. Segundo Carmem Lúcia Luiz, 2008, representante do movimento LGBTI+, no Conselho Nacional de Saúde (CNS), "a falta de acolhimento tem sido o principal problema enfrentado pelas pessoas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais nesta área". Ao mesmo tempo as revistas de Psiquiatria e Psicologia trazem diversos estudos que demonstram como as intervenções relacionadas à espiritualidade, ajudam a diminuir a depressão, as tentativas de suicídio, o uso de drogas, entre outros fatores relacionados à saúde mental, d*e*s cidadãos/ãs brasileires. Apesar de ainda termos, na Igreja Católica, em diferentes setores, forte rejeição a estas pessoas, quem trabalha nesta área, e procura unir as ciências e a espiritualidade, encontra importantes teólog*e*s abordando este tema. Entre eles, Ronaldo Zacharias, José Transferetti, Luís Correa Lima e James Martim. Neste artigo que, anteriormente, apresentei no 32^{0} Congresso da SOTER, e está publicado em seus Anais, analiso o problema da saúde e das pessoas LGBTI+, trago algumas colocações desses e de outros teólogos, e finalmente reflito como é possível através de teologias libertadoras, colaborar para diminuir a discriminação, incentivar o respeito, e o acolhimento ao outro, diferente de mim, para se chegar à ética da inclusão com a integração de todes.

PALAVRAS-CHAVE: Cuidar, Respeitar, Saúde, Espiritualidade, Ética da inclusão

HEALTH AND SPIRITUALITY FOCUSED ON THE CARE OF LGBTI+ PEOPLE

ABSTRACT: Violence against LGBTI+ people occurs, in Brazil, in all segments of society, including where it is essential for everyone to be welcomed and cared for, in the religious sphere, and health. The lack of public policies and programs in the training of health professionals aimed at this group, as well as a fragmented biblical fundamentalist understanding, have fostered prejudice and discrimination against these people. According to Carmem Lúcia Luiz, representative of the LGBTI+ movement at the National Health Council (CNS), the lack of welcome has been the main problem faced by gays, lesbians, bisexuals, transvestites

1. A letra "*e*" será usada como um símbolo usado para homem, mulher etc. Como é um texto voltado para gênero, este procedimento indica respeito e inclusão a todas as pessoas envolvidas independente de gênero.

and transsexuals in this area (2010). At the same time the magazines of Psychiatry and Psychology published several studies to show how the interventions related to spirituality help reduce depression, suicide attempts, drug use, among other factors related to mental health, of Brazilian citizens. Even though we still have in the Christian and Catholic churches, in different sectors, a strong rejection of this group, we find important theologians dealing with this theme who work in this area, and seek to unite sciences and spirituality,. Among them, Ronaldo Zacharias, José Transferetti, Luís Correa Lima, and James Martin. In this article, which I previously presented at the 32nd SOTER Congress, and is published in its Proceedings, I analyze the health problem and the LGBTI+ group, I bring some statements from these and other theologians, and finally reflect how it is possible for liberating theologies to collaborate to diminish discrimination, encouraging respect, and welcoming others, who are different from yourself, to reach the ethics of inclusion with the integration of all.
KEYWORDS: Welcome, Respect, Health, Spirituality, Inclusion ethics.

1 I INTRODUÇÃO

O preconceito e a discriminação contra as pessoas LGBTI+ ocorrem, no Brasil, em diversos seguimentos da sociedade, inclusive na religião e na área de saúde, onde seria primordial tod*e*s serem acolhid*e*s e cuidad*e*s.

Depois de se tentar, por anos, que o Congresso e Senado criminalizasse, sem sucesso, a LGBTfobia+, o Supremo Tribunal Federal, aprovou, no dia 13 de junho de 2019, a lei que criminaliza a discriminação contra as pessoas homossexuais e transexuais, enquadrando este crime na lei 7.716/89; lei Antirracismo. Uma grande vitória entre as demais leis e ações que ainda precisam se tornar realidade, para amenizar os estragos de uma fragmentada compreensão fundamentalista bíblica, desvinculada do entendimento do ser humano integrado, e da espiritualidade do amor incondicional de Deus. Visão que tem corroborado, nas igrejas, para aumentar o preconceito e a discriminação a estas pessoas, fomentando, contra elas, os mais variados tipos de violência**.** Junto a isto, a falta de políticas públicas claras e de programas voltados para a formação de profissionais de saúde, em relação a este grupo, traz, ainda, hoje, quando as pessoas LGBTI+ adoecem, uma série de constrangimentos.

Consciente da importância do conhecimento que *e*s profissionais de saúde precisam ter para atenderem bem a estas pessoas, dos problemas que têm surgido pela não aceitação das igrejas em relação aos estudos de gênero, e da necessidade de a teologia colaborar na expansão de uma espiritualidade voltada para *e* outr*e*, onde o cuidado, o respeito, o discernimento, e a inclusão estejam presentes para que possa haver integração, procuraremos neste artigo refletir estas questões.

2 | CIÊNCIAS E AS PESSOAS LGBTI+

Segundo BALLONE (2008), a totalidade do ser humano é formada por duas naturezas que lhe trazem uma combinação biopsicossocial (dimensão biológica; e dimensão psicológica/social). “A natureza biológica é a responsável pela submissão natural, ao reino animal, às leis da biologia. [...] A natureza existencial supre o biológico, e confere à personalidade elementos que levam o ser humano a transcender, tornando-se um ser único e individual”. Nesta combinação encontra-se a sexualidade de cada pessoa, que a abrange como um todo.

> Sexualidade é [...] energia que motiva encontrar o amor, contato e intimidade. Expressa-se na forma de sentir, no tocar e ser tocado. Influencia pensamentos, sentimentos, ações e interações, tanto a saúde física como a mental. A sexualidade não é sinônimo de ‘coito’, e não se limita à presença ou não do orgasmo. Não é sexo. (OMS, 1975, p.295)

A sexualidade é central e forma a parte integral da personalidade na vida do ser humano, e as ciências mostram a importância de uma pessoa viver todas as suas dimensões: física, cultural ou existencial. A Organização Mundial de Saúde (OMS) reitera que o ser humano possui uma dimensão física e uma cultural ou existencial, e nesta segunda dimensão, além da parte social e psicológica, desde 1999, afirma existir também a parte espiritual ligada a dimensão cultural ou existencial (psicossocial e espiritual).

De acordo com a ‘OMS’, “saúde é o estado de completo bem-estar físico, mental, espiritual, e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidade” (OMS, 07.abr.1999). Isto é muito importante porque indica que para se ter ‘saúde’, é necessário que as dimensões estejam integradas e em harmonia.

Em relação aos estudos de Gênero, na atualidade, existem três estudos muito importantes para entendermos a sexualidade. Se reduzirmos a complexidade de cada um, teremos:

- O primeiro estudo afirma que o ser humano está vinculado à dimensão biológica. Ele é binário (homem - mulher), e este estudo ignora qualquer dimensão psicossocial e espiritual nesse sentido.

- O segundo estudo aceita o ser humano ligado apenas à parte cultural, ignorando a dimensão biológica, percebendo-o como um produto do meio que foi sendo formado pela cultura através dos séculos. Neste segundo grupo de estudos encontramos, entre outros, grandes estudios*e*s, como Judith Butler, Paul B. Preciado. Desses estudos surgiu a teoria Queer.

- O terceiro, onde encontra-se a maior parte d*e*s médic*e*s, cientistas, e *e*s teólog*e*s revisionistas, afirma que o ser humano possui uma dimensão biológica, outra cultural/ espiritual (biológica - sociopsicológica/espiritual) que se inter-relacionam. Os estudos aceitam a marcante influência do meio em relação ao gênero de uma pessoa, e afirmam que nem sempre o gênero e o sexo biológico sejam iguais.

Todos os três estudos são riquíssimos nos conhecimentos que trazem, e é importante ler, conhecer, analisar, e refletir sobre cada um, pois ampliam, significativamente, o conhecimento sobre o ser humano.

3 I IGREJA CATÓLICA - TEOLOGIA REVISIONISTA - E AS PESSOAS LGBTI+

Apesar da aceitação crescente deste terceiro estudo por parte d*e*s teólog*e*s revisionistas, ele não é aceito, de modo geral, pela Igreja Católica, e pelas igrejas cristãs. De acordo com documento da Congregação para a Educação Católica (CEC): - o sexo biológico (*sex*) e a função sociocultural do sexo (*gender*) podem se distinguir, mas não se separar. Não se deve aniquilar a natureza, que abrange tudo o que recebemos como fundamento prévio de nosso ser, e todas as nossas ações no mundo. Para a Igreja Católica, o sexo e o gênero estão ligados à lei natural, e embora o magistério aceite a diferença entre dimensão física e a dimensão cultural, e espiritual (biológica – psicossocial/ espiritual), para ela, não pode haver gênero se este não estiver relacionado com a relação biológica binária 'homem - mulher'. "Qualquer educação que nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher, prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, esvazia a base antropológica da família" (CEC, 2019).

Entretanto vamos pensar no que diz a 'Antropologia Teológica'. Para ela, a pessoa humana possui diversas dimensões (interiorização e abertura, espiritualidade e corporeidade, razão e afeto). "Dimensões que necessitam ser vividas na unidade para que a pessoa possa ser 'um humano integrado' e como tal dar a sua resposta a Deus" (RUBIO, 2011, p.28). O teólogo Mancuso vai mais além. Para ele é importante perceber que "o ser humano é um fenômeno complexo, feito de um corpo biológico, uma psique, e uma dimensão espiritual, cujas relações não são sempre lineares." Isto significa que sexo (natureza) e gênero (cultura) não são sempre necessariamente a mesma coisa: se para a maioria dos seres humanos vale 'sexo = gênero', para outros, sexo e gênero são diversos." (MANCUSO, 2015).

Precisamos entender que sexo e gênero fazem parte da 'sexualidade', parte central da personalidade do ser humano, e, como tal, pertence a duas dimensões (biológico e cultural/espiritual), que podem estar em sintonia ou não. Nesse caso, para termos um ser humano integrado, em harmonia consigo mesmo, a parte subjetiva da identidade de gênero, pertencente à dimensão cultural, pode prevalecer sobre o sexo biológico.

4 I ESPIRITUALIDADE E SAÚDE VOLTADAS ÀS PESSOAS LGBTI+

Em TAVARES; VALENTE; CAVALCANTI; CARMOS, 2019, encontramos que "o ser humano procura dar significado e sentido para a vida, em dimensões que transcendem o tangível, e que podem estar ou não relacionadas a uma prática religiosa formal". Para eles,

as pessoas têm incontáveis perguntas que permeiam seu existencial sobrenatural, sendo "a espiritualidade essencial em sua existência, pois orienta o sentido da vida, da doença, das perdas, das frustrações, do sofrimento, das alegrias e da própria morte". (IDEM, 2019)

De acordo com ZOBOLI & PEGORARO, 2007, "a dimensão espiritual, ao tratar do âmbito do sentido da vida, abre o ser humano para realidades além de suas estruturas somática e psíquica e sua configuração histórico-social, transignificando contingências e abrindo o horizonte do infinito". A espiritualidade, então, é um espaço de relações através do qual a pessoa expressa desejos, angústias, afetos, exigências de sua razão, fragilidades, forças, o caminho que está percorrendo, o que a estrutura e motiva suas razões de viver e suas esperanças.

Mas o Brasil é o campeão de crimes homotransfóbicos no mundo, com 40% dos assassinatos de transexuais e travestis (Terra, 2015). Calcadas em leituras bíblicas fundamentalistas e à lei natural (biologia), algumas alas da Igreja Católica, e a grande maioria das igrejas cristãs fomentam, em seus discursos, o ódio às pessoas LGBTI+, levando-as a sofrerem todo tipo de violência: simbólica, institucional, emocional, psicológica, sexual e física.

As consequências provocadas por estas violências são sérias, levando este grupo a viver em constante estresse devido ao/a:

1 - Medo das fobias e seus desdobramentos, tais como: - A lesbofobia, que se apresenta, principalmente, através da violência verbal e física, podendo chegar ao estupro corretivo; - A transfobia, com a exclusão da sociedade, o não respeito ao nome social, e a enorme dificuldade de conseguir emprego, levando um grande grupo ter a prostituição como opção de sobrevivência, e o medo constante de ser assassinad*e*; - Interfobia, com a cirurgia sendo feita, na pessoa intersexual, ainda em criança, impedindo que quando se tornar um/a adult*e* possa fazer a escolha do seu gênero; - LGBTQIfobia – o impedimento de qualquer benefício que a lei possa dar a este grupo, e o medo constante de ser assassinad*e*.

2 - Rejeição social, o afastamento da família, levando-*e* a ter além do estresse, uma baixa autoestima.

3 - Exclusão religiosa, com a não possibilidade de viver, abertamente, uma espiritualidade ligada à religião cristã.

Todas estas violências aqui apresentadas, facilitam o uso de álcool, drogas, e até mesmo o suicídio. O padre Lancelotti que trabalha, em São Paulo, com pessoas em situação de rua, diz que em sua missão pastoral tem conversado com as pessoas LGBTs que estão pelas ruas da cidade: algumas doentes, ferid*e*s, abandonad*e*s. "Muitos relatam histórias de violência, abuso, assédio, torturas e crueldades. Alguns contam como foram expulsos das igrejas e comunidades cristãs, rejeitados pelas famílias em nome da moral." Segundo este padre, ele já testemunhou lágrimas, feridas, sangue e fome. "Impossível não reconhecer neles a presença do Senhor Crucificado!" (LANCELLOTTI, 2015).

É preciso muita resiliência para se conseguir viver a sexualidade, de forma harmoniosa, quando a orientação sexual ou identidade de gênero foge ao padrão. De um lado, as pessoas LGBTI+ sofrem as consequências psicossomáticas das violências a que são submetidas pela sociedade, de outro lado, na maioria das vezes, são impedidas, mesmo tendo uma forte relação com a religião cristã, de viver sua espiritualidade religiosa, ficando sem pertença, o que aumenta o estresse.

Hoje a ciência concorda que a espiritualidade é parte integrante e essencial na vida de cada pessoa humana, pois a fortalece nos momentos cruciais da sua vida. A OMS, desde 1999, reconhece a importância da espiritualidade para a qualidade de vida. As revistas de psiquiatria trazem diversos estudos sobre saúde que confirmam a importância da espiritualidade para diminuir a depressão, o suicídio, o uso e abuso de substâncias, a delinquência, o estresse, e a ansiedade, dentre outros fatores relacionados à saúde mental. Da mesma forma, a psicologia também valoriza a espiritualidade. “As evidências científicas apontam que pessoas que desenvolvem práticas espirituais e/ou religiosas apresentam melhores níveis de saúde e consequentemente uma qualidade de vida superior” (ANDRADE, 2010).

Tod*e* profissional de saúde precisa estar acima do preconceito, da discriminação, pois cabe a ele/a atender, da melhor forma possível, o/a seu/sua paciente. Carmem Lúcia Luiz, representante do movimento LGBTI+, no Conselho Nacional de Saúde (CNS), em 2008, já dizia, “a falta de acolhimento tem sido o principal problema enfrentado por pessoas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, na área da saúde” (TRIBUNA, 2008). Ainda hoje, o problema continua, por isto é importante reconhecer a importância do/a profissional da área da saúde ter um sólido conhecimento científico, e saiba diferenciar entre o que diz as ciências e a religião, respeitando, independente da crença que possui, o/a paciente que está a sua frente, dando-lhe acolhida, e estimulando a sua espiritualidade.

De acordo com o Papa Francisco é importante o/a agente pastoral “seguir a linha do cuidado, do diálogo, do discernimento, e da misericórdia”. As pessoas LGBTI+, devido as vulnerabilidades que apresentam, não por pertencerem a esse grupo, mas pela violência que sofrem, precisam, em primeiro lugar de ‘respeito’ e ‘acolhimento’. Seguindo essa linha de ações pastorais, os teólogos ZACHARIAS & TRANSFERETTI, 2010, afirmam: “Todo educador da fé, todo agente de pastoral pode e deve propor ações pastorais que visem integrar as pessoas homossexuais em sua comunidade. É necessário também educar a comunidade para ser receptiva às pessoas homossexuais.” Para eles, isso deverá ser feito através do combate à ignorância, que julga e violenta pessoas.

Como mostramos, anteriormente, dentro das igrejas ainda é muito difícil as pessoas LGBTI+ participarem como os demais, da comunidade. Na procura por vencer esse fechamento, dentro das igrejas evangélicas surgiram as igrejas inclusivas, e nas igrejas católicas, os grupos LGBT católicos. Um dos pioneiros foi o padre Jesuíta Luís Corrêa Lima, com o grupo Diversidade Católica (2007) no Rio de Janeiro. Depois, ainda no Rio,

surgiu a Pastoral da Diversidade, em Nova Iguaçu, e o grupo Abraço Cristão, no Recreio dos Bandeirantes. Além desses, inúmeros outros grupos católicos LGBT foram criados, em diversas cidades brasileiras, formando a Rede Nacional de católicos LGBT. Apesar da diferença que sempre existe entre os grupos, eles seguem alinhados com o Papa Francisco, e calcados em leituras bíblicas que trazem o amor incondicional de Deus. Segundo Correa Lima, "a Palavra de Deus, tirada de contexto e lida em perspectiva rigorista, torna-se palavra de morte, um instrumento diabólico. Daí vêm as "balas bíblicas" (LIMA, 2019) disparadas, impiedosamente, contra homossexuais e transgêneros. É importante também lembrar do padre Jesuíta James Martin, que afirma a importância de a Igreja escutar as pessoas LGBT para poder acompanhá-las, e orientá-las. Para ele, para os seguidores de Jesus, os lugares mais profundos da vida, devem ser 'lugares de resistência e abraço'.

5 I CONCLUSÃO

Como afirma o Papa Francisco, ninguém deve estar fora da Igreja. "[...] Acolher, acompanhar, estudar, discernir e integrar. Isto é o que faria Jesus hoje." (Coletiva de Imprensa, 02/10/2016). Dessa forma, concluímos que é preciso conhecer o que diz as ciências, e a religião, e quando houver dúvida, venhamos a usar a nossa consciência. Conforme o Concílio Vaticano II,

> há um direito de o ser humano agir segundo a norma reta da sua consciência e o dever de não agir contra ela. Nela está o "sacrário da pessoa", no qual Deus está presente e se manifesta; nela está a intimidade secreta, em que a pessoa se encontra a sós com Deus e ouve sua voz. (CV II, 1965, n.16).

Nenhuma palavra externa substitui o juízo e a reflexão da própria consciência. Se olharmos os evangelhos veremos ainda, que, dentre as regras da lei, e as do amor, Jesus nos ensina usar a do amor. Então, precisamos saber vivenciar uma espiritualidade religiosa que nos abra ao outr*e*, diferente de nós, respeitando, aceitando-*e* como é, e não tentando transformá-l*e* no que não pode ser modificado, pois só lhe trará sofrimento.

Para que as pessoas LGBTI+ sejam respeitadas em suas diferenças, e venham a ser acolhidas, e realmente incluídas na sociedade, com todos os direitos, benefícios como qualquer outr*e* cidadão/dã, e respeitadas nas suas diferenças, é preciso que:

- os/as líderes religios*e*s tenham um conhecimento profundo sobre a importância de cada pessoa ser integrada em suas dimensões, e se preocupem em trabalhar para desenvolver, entre os membros de sua igreja, uma espiritualidade voltada ao outr*e*. Ao invés de discursos e ações que possam despertar o ódio contra as pessoas LGBTI+, venham praticar o evangelho e ensinar o amor incondicional de Deus.

- Que sejam oferecidas, nas faculdades de Teologia, Ciência das religiões, nos seminários, e nos cursos de lideranças religiosas, como nas faculdades e cursos técnicos dos/as profissionais de saúde, disciplinas sobre espiritualidade libertadora, e disciplinas

voltadas para o conhecimento sobre a sexualidade de pessoas LGBTI+. Para os que já se formaram, a possibilidade de se atualizarem através de cursos sobre estes dois importantes temas.

- Precisamos no Brasil viver e praticar a pedagogia da inclusão de Jesus, e esta sirva para iluminar as espiritualidades de acolhimento, de diálogo, de misericórdia, calcada no respeito ao diferente, na igualdade, na liberdade, e o amor incondicional que encontramos na "ética da inclusão" (FURTADO, 2017), com a integração de todes.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Fábio Fischer de. Saúde, Religião e Espiritualidade. In: **Espiritua lidade e campo Psi.** REDEPSI. Disponível em: https://www.redepsi.com.br/20 10/10/25/sa-de-religi-o-e-espiritualidade/. Publ. 25 out 2010. Aces. 20 out 2020.

BALLONE, GJ. *Teoria da Personalidade*, in **PsiqWeb**, internet. Disponível em http://www.psiqweb.med.br/. Atualiz. em 2008. Aces. 20 out. 2018

BRASIL. Parâmetros curriculares Nacionais (PCN) **Orientação sexual.** Organização mundial de Saúde (OMS), 1975. Documento. Secretaria de educação fundamental, p.295. Disponível em: http://portal.mec. gov.br/seb/arquivos/pdf/orientacao.pdf. Aces. 15 fev.2016.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA**. "Homem e mulher, os criou".** Para uma via de diálogo sobre a questão do Gender na educação.Pdf. em português, cidade do Vaticano. Disponível em: https://www.vatican.va/ roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_po.pdf. Publ. 2019. Aces. 23 out. 2020.

ECCLESIA**. Vaticano:** Papa diz que continua a acompanhar homossexuais e que Jesus não os rejeitaria. Disponível em: https://agencia.ecclesia.pt/portal/ vaticano-papa-diz-que-continua-a-acompanhar-homossexuais-e-que-jesus-nao-os-rejeitaria/. Publ. 3 out 2016. Aces 25 out. 2019.

FURTADO, M. Cristina S. A inclusão efetiva de 'todas': Uma leitura teológica da violência de gênero sob o prisma do mimetismo de René Girard e da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas. In: **Tese de doutorado***,* PUC-Rio. Disponível em: http://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/1312513_2017_comple to.pdf. Publ. 2017. Aces 21 out 2020.

LANCELLOTTI, Júlio. **LGBT** Postagem em 9 jun. 2015. Disponível em: <www.facebook.com/AmigoseTribos>. Aces. 06 jul. 2019.

LIMA, Luis Correa. **Homem e mulher, os criou***.* E como ficam os LGBT? domtotal.com Disponível em: https://domtotal.com/noticia/1370019/2019/07/ homem-e-mulher-os-criou-e-como-ficam-os-lgbt/?fbclid=IwAR3 dqnIcZR9gj G5g GhaktJQmNvp6pYkNkJkWshFukp42x88mlGNjkb5kh54. Publ. 03 jul. 2019. Aces. 20 ago. 2019.

MANCUSO, Vito. **Porque a Igreja aceitará a 'ideologia de gênero'.** IHU. Tradução de Benno Dishinger. do artigo publicado no jornal Reppublica, em 20 mai. 2015. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541993-porque-a-igreja-aceitara-a-teoria-do-genero#.VeRwoFV0F1M.facebook. Publ. 23 abr. 201 5. Aces. 27 mai. 2019.

RUBIO, Alfonso Garcia*.* **Antropologia.** Iniciação Teológica. Brasil, Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

TAVARES, Cássia; VALENTE, Tânia; CAVALCANTI, Ana Paula; CARMOS, Hercules. Espiritualidade, Religiosidade e Saúde**:** Velhos debates, Novas perspectivas. **Interações – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, Brasil, V.11 N.20, p. 85-97. Pub. jul./dez. 2016. Aces. 19 02 2019.

TRANSFERETTI, Jose A; ZACHARIAS, Ronaldo. Homossexualidade e ética cristã. In **Vida Pastoral**. Número: 275. Ano: 51 Disponível em: http://www.vidapastoral.com.br/artigos/etica-crista/homossexualidade-e-etica-crista/. Publ. em nov. – dez. 2010 (pp. 19-24) Aces. 10 jun. 2017.

TRIBUNA. **Acolhimento é principal demanda do público GLBT na área de saúde.** Disponível em: https://www.tribunapr.com.br/noticias/acolhimento-e-principal-demanda-do-publico-glbt-na-area-de-saude/. Publ. 06 jun. 2008. Aces 20 out 2018.

ZOBOLI, E.; P. B, PEGORARO. **Bioética e Cuidado**: o desafio espiritual. O MUNDO DA SAÚDE São Paulo: Abr/Jun 2007.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado (em andamento) em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). A nível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instinto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

ELISÂNGELA MAURA CATARINO - Pós-doutorado em Educação (em andamento) pela Escola Superior de Educação de Coimbra - ESEC/PT (2017-2019) sob a orientação da Dra. Fátima Neves. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO (2005 - CAPES 5) na Linha de Pesquisa Religião e Movimentos Sociais. Mestra em Teologia com especialização em Educação Comunitária Infância e Juventude pela EST/UFRGS (2010 - Conceito 5 CAPES). Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Salgado de Oliveira (2007) e Docência do Ensino Superior pela FAMATEC (2012). Licenciada em Língua Portuguesa e inglesa e suas respectivas licenciaturas, pela Universidade Estadual de Goiás (2004) e Licenciada em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas - ICSH (2003). É servidora pública da Secretaria Estadual de Educação de Goiás - SEDUCE (1999 - Professora P-IV) e da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (2015 - Professora Titular - CII), onde atua como professora na Pós-graduação e nos Cursos de Medicina Veterinária, Engenharia, Pedagogia, Educação Física e Psicologia. Coorientadora no Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social - MPIES/UNEB. Colíder do Grupo de Pesquisa Psicologia, Processos Educativos e Inclusão da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS); Pesquisadora no Grupo de Pesquisa NEPEM/UNIFIMES/CNPq. Atualmente trabalha com as seguintes temáticas: Literatura. Linguagem. Educação e Diversidade e Educação Especial com foco nos surdos. E-mail: maura@unifimes.edu.br

LOUSANA DE JESUS SANTANA – Graduada em Pedagogia Licenciatura Plena pelo Departamento de Educação do Campus XV da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES) Linha 2: Novas formas de subjetivação e organização comunitária, na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Departamento de Educação (DEDC) do Campus XI - Serrinha-Ba. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB). E-mail: lousanasantan@gmail.com

ÍNDICE REMISSIVO



Ampliação e Aprofundamento dos Conhecimentos Teológicos das Religiões

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021



Ampliação e Aprofundamento dos Conhecimentos Teológicos das Religiões

www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br
@atenaeditora
www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Atena Editora
Ano 2021